ISSN 0719-3092

NÚMERO
6
JULIO-DICIEMBRE
2015

REVISTA NUESTRAMÉRICA

Afrodescendientes, Memoria y Racismo



Revista nuestrAmérica
ISSN: 0719-3092
Año: 2015
Volumen: 3
Número: 6
Organiza: Corriente nuestrAmérica desde Abajo
URL: http://www.revistanuestramerica.cl
Correo: contacto@ revistanuestramerica.cl
Publicación seriada editada en Chile
CC 4.0 Internacional-Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual
contacto@revistanuestramerica.cl

Revista nuestrAmérica se encuentra indizada en: Latindex-Directorio





Índice

RESEÑAS

Presentación del No. 6 de la revista nuestrAmérica

El número 6 de la revista nuestrAmérica busca aportar elementos al conocimiento y a la lucha de diversos colectivos que fueron arrancados de África, secuestrados, y traídos a Latinoamérica en diferentes momentos. Este ejercicio implica tanto para los que colaboramos en este número como para los lectores, reconocer un suelo latinoamericano que está atravesado por "ríos de sangre", pero también de resistencias históricas, al margen o no, frente a los Estados nación.

La actualidad y la vigencia de este tema se demuestran en el primer texto de este número, "Racialización y estratificación social: violencia, despojo y hambruna. El caso de Buenaventura, Colombia", escrito por José Javier Capera Figueroa e Ismael Cáceres Correa, y que abre la sección de Academia Militante. Los autores dan cuenta del despojo y la violencia sistemática que la población de Buenaventura enfrenta como resultado de la imposición de las lógicas del capitalismo, de la herencia Colonial que impregna las formas de relación contemporáneas, pero que están enraizadas en el gamonalismo y las haciendas. Ante esta situación, los autores afirman que se requiere reconfigurar la vida comunitaria desde la praxis.

En el segundo artículo, ubicado también en la sección de Academia Militante, Félix Suárez Reyes nos permite echar un vistazo "desde dentro" a las maneras en que la educación superior para los pueblos afrodescendientes se convierte en un botín político en Colombia. Con su texto intitulado "Incidencias de los organismos estatales en la asignación y elección de los rectores en las universidades públicas de Colombia: el caso de la Universidad del Pacífico". Aquí Suárez Reyes presenta una radiografía de las contradicciones del Estado nación colombiano: si bien Colombia, a diferencia de otros países de América Latina, tiene un camino ya recorrido con respecto a los pueblos afrodescendientes, las contradicciones de este Estado se evidencian en que la última institución pública universitaria creada por el aparato estatal en 1988 fue en una zona caracterizada por ser habitada históricamente por pueblos afrodescendientes. Como señala el autor, los mayores obstáculos que enfrenta la Universidad del Pacífico son: ser un botín político del Ministerio de Educación, la injerencia de unas cuantas familias y la universidad como epicentro receptor del intervencionismo de instituciones nacionales con el fin de tener incidencia en los recursos. Suárez nos muestra a través de su texto que, no sólo los cuerpos son racializados, sino también las geografías en donde históricamente habitan esos cuerpos.

En la sección de "Conferencias y Entrevistas" presentamos la transcripción de una entrevista realizada por Yuri Moreno a Eduardo Restrepo en el mes de noviembre del año 2014, titulada "Génesis, postulados y críticas a la inflexión decolonial. Conversación con Eduardo Restrepo". Aquí, además de mostrar la heterogeneidad de voces que conforman el andamio del giro decolonial, Restrepo menciona algunos de los postulados más importantes de la propuesta

Modernidad/Colonialidad enfatizando que parte de estas ideas no son exclusivas de este proyecto teórico y político. Además, este académico y activista colombiano trae a la luz una de las críticas más fuertes hechas hacia el giro decolonial, tales como ¿se trata de hablar por los subalternos?, ¿cuál es la importancia del locus de enunciación en el giro decolonial? Para responder esto, Restrepo señala la importancia de "propiciar nuevos imaginarios políticos y teóricos", más no el de ser el portavoz o mediador de ningún grupo subalterno. De igual forma, en esta rica entrevista, el autor de textos como "Interculturalidad en cuestión", nos señala la importancia de poner de nuevo sobre la mesa de discusión el elemento de clase, sin abandonar otros lentes fundamentales como el de raza, para hacer un ejercicio analítico de América Latina. Finalmente, en esta entrevista, Eduardo Restrepo es cuidadoso al dilucidar las justas dimensiones del uso de conceptos como cultura, señalando que si bien estas nociones tienen sus bemoles, también han permitido abrir puertas en donde no las había.

Abrimos la sección de "Investigaciones en curso" con un artículo de Juan Enrique Pozada Pineda, intitulado "El proyecto político afroperuano: ¿La reivindicación de una diáspora africana sin África?", a través del cual enfatiza la condición diaspórica de los afrodescendientes y se cuestiona acerca del carácter imaginario del "África" que el "Movimiento Afroperuano" reivindica en el presente, pues al ubicarse en el "Pacífico negro" sus referentes africanos son indirectos, a través de la mediación de la población negra de Cuba y Brasil, principalmente. Asimismo, da cuenta del aporte que dieron Nicomedes y Victoria Santa Cruz desde las artes para impulsar la resignificación de África y lo negro en el Perú de las década de 1960 y 1970, para finalmente analizar las demandas del naciente movimiento afroperuano contemporáneo.

Jean-Bosco Kakozi Kashindi, en su artículo "Acciones afirmativas y afro-reparaciones en Colombia. Una crítica desde *Ubuntu*", presenta un análisis de las afro-reparaciones llevadas a cabo en Colombia a partir de las modificaciones multiculturalistas realizadas a su constitución en la década de 1990, y particularmente a partir de la Ley 70, que surgieron en un contexto internacional propicio. Kakozi Kashindi señala que la población afrocolimbiana ha padecido un "doble aborto": fueron arrancados de África durante la Colonia, y posteriormente invisibilizados como colombianos y expulsados de sus territorios debido al conflicto armado interno. En ese sentido, nos plantea que las afro-reparaciones tienen que ser realizadas desde el reconocimiento de los procesos históricos de la esclavitud y del desplazamiento forzado, además de que no deben ser confundidas con políticas de acción afirmativa. En lugar de la visión de política pública compensatoria promovida por el gobierno colombiano, el autor argumenta la necesidad de pensar las afro-reparaciones desde el *ubuntu*, ya que esta filosofía de vida permite ver la continuidad entre pasado, presente y futuro, lo que lleva a poner en práctica acciones que lleven a restituir la humanidad despojada a los afrodescendientes, considerando tanto aspectos materiales, como inmateriales.

Adriana Espinosa Bonilla, con su artículo "Racismo y derechos humanos en Colombia: avatares de las poblaciones afrocolombianas" evidencia que la discusión sobre las "comunidades negras" en América Latina no puede ser dicotomizada si se quiere evidenciar las complejidades que esta encierra. En la era de los derechos humanos, las relaciones que la población afrodescendiente ha establecido con los mecanismos que ha generado el Estado han sido complejas; como señala Espinosa Bonilla, por un lado se ha dado la existencia de estrategias políticas como la constitución del 91 en Colombia que reconoce a las comunidades negras, y por otra parte la Ley 70 les concede a estos la propiedad colectiva. En este sentido, Espinosa evidencia cómo este sujeto plural pasa a ser un interlocutor del Estado colombiano. Además, siguiendo la oleada de la globalización, como muestra la autora, las comunidades negras han desarrollado estrategias de alianza con organismos internacionales para garantizar su subsistencia en los territorios del pacífico colombiano.

Por su parte, Ángela Yesenia Olaya Requene, con su artículo "La frontera Colombia-Ecuador: estrategias de asentamiento y movilidad en las comunidades afrocolombianas" nos enseña que al sur del Pacífico de Colombia y al norte de las costas de Ecuador, las afrodescendientes ahí asentados se han apropiado del espacio a través de la movilidad que les ha brindado el río Mira, transgrediendo las fronteras nacionales y reinventándose constantemente según los procesos de adaptación que estos han tenido que desarrollar a lo largo de la historia. El texto de Olaya rompe con los imagos esencialistas con que en ocasiones miramos a poblaciones como los afrodescendientes, ya que dicha movilidad nos aleja de las identidades reificadas y nos acerca más a una territorialización en curso y a una reinvención constante a los bordes de un territorio en donde, cada día se refuerzan más las fronteras nacionales. Sin embargo, esta territorialización en curso también ha implicado procesos de despojo por parte de la agroindustria de la palma africana que, como nos dice su autora, con ello se han generado nuevas formas de colonización de la vida humana y de la naturaleza. En este sentido, el texto de Olaya nos permite preguntarnos si el proceso de conquista y exterminio tanto de pueblos originarios como de afrodescendientes ha terminado.

Elizabeth Castillo Guzmán y José Antonio Caicedo Ortiz dan cuenta del proceso histórico de la educación afrocolombiana en su artículo "Educación y afrodescendencia en Colombia. Trazos de una causa histórica". Recuperan los antecedentes organizativos de la década de 1970, que dio como fruto la educación comunitaria, que "se convirtió en un mecanismo de pervivencia de las familias amenazadas por el auge desarrollista de los años ochenta". Posteriormente, exponen los retos y tensiones que vive la etnoeducación a partir de su institucionalización en la década de 1990, en un contexto de conflicto armado, así como de división y cooptación de líderes. Muestran también las diferencias de implementación en ámbitos rurales y urbanos, donde existen iniciativas que enfatizan la autonomía, por un lado, y la construcción de relaciones interculturales liberadoras, por el otro.

contacto@revistanuestramerica.cl

Silvia Elena Solano Rivera, en su artículo "Afrodescendientes y "blancos" ante el espejo: la asimilación racista", analiza la novela *Los cuatro espejos*, del prominente escritor costarricense afrocaribeño Quince Duncan Moodie. La autora identifica que la novela muestra los procesos de asimilación -que implican etnocidio y deshumanización-, entre la población afrodescendiente mediante la autocepción como blancos. Su estudio se centra en los personajes de Charles McForbes, el doctor Lucas Centeno y su hija Ester, para mostrar cómo las categorizaciones de blanco y negro se vinculan al ejercicio de la colonialidad del poder, del saber y del ser, reproduciendo esquemas de pensamiento y comportamiento racista y endorracista, que están también atravesados por cuestiones de clase.

Finalmente, el texto de Mónica Raquel García Martínez titulado "La Propaganda, órgano de difusión de dos orillas" nos muestra cómo las comunidades afros de nuestrAmérica han transgredido las fronteras de los Estados nacionales al lado de los ríos. Para ello, evidencia el caso de la organización cultural, política y de clase de los afrouruguayos y afroargentinos, quizá mejor llamados afrorioplatenses en el siglo XIX, y la creación de órgano de difusión nombrado La Propaganda, que circuló desde 18933 a 1895.Algo aleccionador es que el motivo de las cavilaciones de esta prensa afrorioplatensedel siglo XIX, además de practicar una política de la memoria, La Propaganda fue el espacio para reflexionar sobre su propia experiencia racializada y de desigualdades, algo que desde el sur del continente latinoamericano ha sido en llamar el "archivo colonial". Ello es aleccionador, porque nos permite enfatizar en la importancia que tiene el trabajar la dimensión personal del racismo, algo que se hizo en el siglo XIX, pero muy recientemente se retoma en las discusiones académicas.

Cerramos el número con la reseña del libro *Identidad, racismo y familia en San Cristóbal de Las Casas*, realizada por Gisela Carlos, en la que da cuenta de la forma en que el racismo en México se esconde en los discursos del mestizaje, pero puede hacerse visible con análisis etnográficos de las relaciones cotidianas imbuidas en el pensamiento colonial. En su conjunto, los textos que forman parte de este número dan cuenta de las complejas experiencias históricas de los afrodescendientes de Latinoamérica, que al ser arrancados de su territorio fueron deshumanizadas y violentadas, pero que establecen luchas y estrategias organizativas para sanar una de las heridas más profundas de Nuestra América.

Gisela Carlos Fregoso
Sergio Enrique Hernández Loeza



Mural "Buenaventura 450 años al cosmos"
https://www.flickr.com/photos/soydetura/8964086799

ACADEMIA MILITANTE

Racialización y estratificación social: violencia, despojo y hambruna. El caso de Buenaventura, Colombia

José Javier Capera Figueroa
Universidad Autónoma del Estado de México (UAMEx)
caperafigueroa@gmail.com

Ismael Cáceres-Correa
Pedagogía de la Praxis
ismacaceres@outlook.com

pp. 11-17

1. Introducción

La crisis civilizatoria es una realidad.No se puede obviar los fenómenos que afecta a todo el mundo, desde luego a unos de diversa manera y a otros de forma distinta. Pero el punto de enunciación consiste en pensar hasta donde llega el poder, la sevicia y la decadencia de valores de esta sociedad. Es bien descrito por el maestro Bartra (1993) cuando menciona que la crisis ambiental, energética, financiera y alimentaria es un flagelo que atenta contra lo humano, es un estallido contra la condición humana, pero, sobre todo, es un agotamiento de un modelo civilizatorio que cada vez galopa a la par de la crisis del capitalismo y lo más radical de la crisis de la existencia humana.

> Si bien, el declive económico, la acumulación del capital y la especulación de los precios internacionales, son causales estructurales que alimentan la crisis. También es conocido que la re-producción de modelos como el neoliberalismo, el desarrollismo y post- fordismo son elementos que atentan contra lo público (Bauman 2007, 3).

Tal como lo asimila Bauman al considerar que la liquidez es sinónimo de la realidad social, del vacío de lopolítico, lo público y de la incertidumbre en las relaciones sociales que se manifiesta en el diario vivir, las calles, el transporte público, las relaciones amorosas y la perfidia sobre la dignidad humana sin menospreciar la indiferencia contra la naturaleza.

En el caso de América Latina su historia marcada por la tragedia de los movimientos revolucionarios, la burocratización del Estado, la fetichización de la democracia y el populismo arrollador de los gobiernos de turno sumando a esto la incorporación del modelo neoliberal, hace que se construya toda una historiografía en torno a las prácticas, discursos y subjetividades que enuncian las comunidades, los pueblos y los territorios. Se asume un pensamiento reflexivo sobre su realidad y se busca la manera de constituir procesos de emancipación social (Figueroa 2015).

Se ha convertido en un punto de inflexión al momento de analizar problemáticas como la autonomía de los territorios, la defensa sobre los bienes comunales, la lucha sobre lo público y la resistencia contra la lógica de la privatización, especulación e implementación de racionalidades de orden eurocéntrico y americano. Por ello, los movimientos sociales como los indígenas, afrodescendientes, campesinos y populares han generado acciones colectivas que se manifiestan en el escenario de lo público y se encaminan a la defensa de construir otro de esos mundos posibles y distintos.

En el caso colombiano, considerando que su historia política ha estado marcada por una larga secuenciación de violaciones, desapariciones forzadas y acciones que atenta contra la vida y la autonomía de las comunidades; un ejemplo resulta ser Buenaventura. Este es un espacio donde reina la "maldad", esto según palabras mencionadas por Monseñor Héctor Epalza Quintero[1]. Siendo así que dicha historia se ha reproducido de forma sistemática generando exclusión, discriminación y pobreza sobre amplios sectores de la población dentro del sistema político, un sistema basado en la lógica gamonalista y hacendataria de la nación.

Del mismo modo lo describe el filósofocolombiano Guillermo Hoyos (2012) al mencionar que los renovados esfuerzos por dialogar, para acordar la paz, han fracasado y fracasarán mientras no se vuelva a los orígenes. La refutación de la sociedad a partir de las diferencias culturales, regionales, de origen y de clase mediante acuerdos que incluyan a todos, si quiere mediante políticas "populistas" incluyentes en ese acuerdo intercultural, constituye el auténtico sentido de nación. Juan Luis Mejía como ministro de cultura llamó "diálogos para fundar nación" dado que mientras no haya contrato fundacional se seguirá siendo "un pueblo sin nación" (Hoyos 2012, 50).

En este sentido la finalidad de este artículo consiste en comprender críticamente los procesos de resistencia, los discursos y las prácticas que se generan al interior de las comunidades de Buenaventura, Colombia, y su relación con temas como el despojo territorial, la violencia sistemática y las lógicas del sistema capitalista (Wallerstein 1995). Sistema en el cual se producen acciones como la resistencia, la lucha social, la propuesta política alterna y los discursos que se focalizan en la búsqueda del "*Vivir Bien*" que suscitan la población Afro de esta región y que al interior de su voces manifiesta una realidad distinta a la crisis que viven en la actualidad.

[1] Para mayor información véase los siguientes enlaces: https://www.youtube.com/watch?v=ie31jDcczRs - https://www.youtube.com/watch?v=kfpfK6CNc5c - https://www.youtube.com/watch?v=VCA52pOmwiw

2. Buenaventura entre el ayer y el hoy

La realidad de violencia, despojo y hambruna en Buenaventura es latente. Ya caminar por las calles, hablar sobre política, debatir sobre la pobreza, la desigualdad y la exclusión se ha vuelto un tabú. Por supuesto el terror es cada vez más presente. Ya la generación de fronteras invisibles y en particular las acciones de masacrar y torturar a las víctimas son algo común de la criminalidad. En Buenaventura se manifiesta lo que Vega Cantor (2012) reconoce como una cultura del dinero fácil, una política del narco y una sociedad de la impunidad donde impera la utilidad por vivir, así sea necesario pasar por encima de quien sea necesario.

Un panorama que refleja la inflexión más fuerte se encuentra al ser un proyecto fallido del capitalismo contemporáneo: una tierra que tiene todo por dar y por construir, un lugar que no tiene nada que envidiarle a las grandes ciudades en razón de sus condiciones geográficas, sus bienes comunales y sus fuentes materiales e inmateriales. En Buenaventura existen nichos por investigar, escribir y proponer, pero lástima que sólo sea el foco de inversión para generar programas asistencialistas y aplicar modelos hegemónicos que sólo reproducen la crisis de acumulación del capital, el abaratamiento de lo político y el vacío líquido de lo público.

Es así que el ayer de Buenaventura constituía un imperativo por construir escenarios encaminados a hacer de la paz un imperativo moral. Tal como era conocido en el argot popular "*tierra de Negros, tierra de felicidad*" esta enunciación era una clara demostración del diálogo cultural y de la idiosincrasia afrodescendiente al buscar construir una política deliberativa, crítica y, en lo posible, necesaria para generar caminos de resolución a problemáticas como la corrupción, la politiquería, el clientelismo y el triángulo del Poder, el capital y la guerra que tanto ha pervivido y se reproduce en la cotidianidad de los sujetos del puerto.

Los espacios socio-políticos, las asociaciones culturales y los grupos políticos alternos han sido opacados por los grupillos de bandoleros, gamonales y hacendados de la región. No resulta comprensible fuera del capitalismo que, al ser Buenaventura el puerto de mayor comercialización en Colombia, sea una de las regiones en donde abunde y se atente con mayor fuerza la desigualdad social, la criminalidad y la violencia sistemática contra la vida, la paz y la dignidad de las comunidad.

Un ejemplo de ello es el informe de Human Rights Watch[2] en donde se señala que

---

[2]Para mayor información véase: https://www.hrw.org/es/report/2014/03/20/la-crisis-en-buenaventura/desapariciones-desmembramientos-y-desplazamiento-en-el - https://www.youtube.com/watch?v=-2HW9FuxImY - Es de señalar que son informes institucionales, de los cuales también los autores tomamos un grado de disidencia de carácter político y académico.

> siguen siendo generalizadas las extorsiones por parte de grupos sucesores del paramilitarismo, los cuales surgieron tras un proceso oficial de desmovilización de organizaciones paramilitares de derecha implementado hace una década, que presentó graves falencias. Los habitantes siguen expuestos al riesgo de sufrir ataques si cruzan 'fronteras invisibles' que separan los barrios disputados entre distintas bandas rivales. Los niños viven sujetos a la amenaza de ser reclutados y de sufrir violencia sexual, miles de personas han sido desplazadas y continúan ocurriendo secuestros y desapariciones con impunidad (Ferry 2015).

Otro de los puntos que constituye la barbarie del capitalismo según Löwy (2001) es el desbordamiento de la crisis ambiental. Al ser un elemento de la crisis de la condición humana, dicha condición se articula con la pérdida de soberanía fluvial y portuaria que vive Buenaventura. La complejización del fenómeno llegó a ser vista a través de la propaganda mediática de la Alianza Pacífico cuando se considera que no existían condiciones materiales e inmateriales para hacer de Buenaventura la capital de dicha organización económica latinoamericana.

No obstante, el despojo de cientos de comunidades pesqueras, familias y asociaciones fue una realidad. La lógica por imponer la expansión de la asociación portuaria era un hecho irreversible.La expansión fue masiva, el daño ambiental no tiene dimensiones mentales y las relaciones entre los grupos empresariales, el crimen organizado y la explotación humana se hicieron palpables al afectar el tejido social de las comunidades negras. Tal como manifiesta el Informe **"**Buenaventura 'El despojo para la competitividad'"[3].

Parte de esta crisis también se debe al deterioro que existe en la esfera de lo público, la crisis de valores y la decadencia del sistema político, un sistema que de manera tajante ha generado exclusión y miseria en todoel territorio nacional. En Colombia no se vive para vivir, se vive para sobrevivir. En el adagio popular arguyen que la necesidad ha llegado hasta el punto de vender la conciencia por un peso, mercantilizar la vida por poder y acosar el acoso por dinero.

Del mismo modo la complejidad colombiana es una imagen consecutiva donde la democracia nunca ha sido un punto de importancia, sino un punto de hacer lo que el maestro Dussel (1988) denomina "sucursalera": enajenada y sin sentido crítico. La política como acción humana es sólo un simple discurso, la banalidad del poder y la ausencia de valores dentro de lo público. Son aspectos que reflejan la colonización del mundo de la vida, la Modernidad capitalista y la colonialidad del poder, la vida y ser en las relaciones sociales (Dussel 1988; Grosfoguel 2006).

---

[3]En consonancia al punto anterior, este informe complementa la precariedad multi-dimensional que existen en Buenaventura. Véase: http://justiciaporcolombia.org/node/546

3. El hoy de Buenaventura

La complejidad de la crisis civilizatoria llega a todas las partes, no solo pasa en Buenaventura, también sucede en México, Estados Unidos, los países europeos y en los asiáticos. La connotación de un mundo globalizado económicamente pero in-conectado humanamente es una frágil realidad. Lo que sucede en África afecta de manera pauperizada las condiciones sociales, políticas y simbólicas de lo humano; pero la fría mentalidad y el sinsabor por pensar de forma distinta la crisis, hacen que los lazos afectivos y emocionales estén mediados por lo que algún día Marx (2005) llamó la fetichización y la mercantilización del todo.

En la descripción utilizada por Fanon en su libro "Los condenados de la tierra", publicado en1961, señala que el *Tercer mundo*se descubre y se expresa a través de esa voz. Ya se sabe que no es homogéneo y que todavía se encuentran dentro de ese mundo pueblos sometidos, otros que han adquirido una falsa independencia, algunos que luchan por conquistar su soberanía y otros más, por último, que aunque han ganado la libertad plena viven bajo la amenaza de una agresión imperialista (Fanon 1999, 6).

Dichas palabras se articulan con la violencia, la servidumbre y la pérdida de soberanía que vive el hoy de Buenaventura, un puerto lleno de la influencia politiquera y un lugar que popularmente se asocia al hecho de que mientras más pasa el tiempo es mayor la pobreza, crece la población y se deteriora abismalmente la calidad de vida de sus habitantes.

Por ello la racionalidad del poder, la imposición de un régimen semi-colonial, las políticas de privatización y transnacionalización de los bienes comunales han sido acciones que han realizado los últimos Gobiernos, los grupillos políticos y las familias burguesas de la región. Es Buenaventura un espacio de acumulación del capital y de enajenación de la dignidad humana.

Pero qué sucede con Buenaventura, la tierra del porteño, el arrechón, el viche y la salsa. Buenaventura es un espacio para la alegría, el sabor y la belleza de la gente del Pacifico, es una cultura digna de sus tradiciones afro y sobre todo un lugar de enunciación sobre la historia de comunidades negras víctimas del desarrollismo industrial y la ampliación de la sociedad portuaria. Todo esto con un telón de fondo de desplazamiento resultado de la lógica mercantilista de estos gobiernos de turno.

4. Epílogo

El hoy y el ahora de las comunidades negras de Buenaventura se identifican con una clara crisis institucional.La fuerte ola de violencia y la criminalización de la protesta hacen parte del repertorio que ejerce el poder político del momento. La marginalidad y la exclusión de las demandas que proponen los movimientos compone la postura adversa de los últimos

Gobiernos, mismos Gobiernos que tienen como similitud la perspectivas del discurso neoliberal con el que justifican la imposición de Tratados de Libre Comercio que han sido establecidos en la mayoría de países de América Latina. Su lógica los presenta como la estrategia con la que se entraría en el Primer Mundo en razón de que se superarían siglos de aislamiento que habían mantenido a Colombia al margen de la modernización y el progreso. Con una lógica bastante primaria, propia de los economistas neoliberales, a rajatabla se impusieron y siguen imponiendo hoy los TLC (Vega 2015, 62).

De esta manera las reformas neoliberales facilitaron los impactos en los territorios conllevando a la crisis ambiental, la pobreza y desigualdad social, pero, sobre todo, al despojo territorial de centenares de comunidades. Por ello es que el territorio colombiano cuando adopta los planes de ajustes estructurales facilita la incorporación del gran capital que en cierta forma genera exclusión en múltiples circunstancias donde la ciudadanía se encuentra inmersa en el abismo colosal de la incertidumbre y la pérdida de soberanía en la esfera de lo público.

La crisis civilizatoria está cada vez tomando mayor fuerza. Ya no existen condiciones dignas para el trabajo, la vida y las relaciones en familia. Los vacíos del mundo que intentan llenar son muy grandes. Se necesitaráre-pensar, pero a través de la praxis, lo que es de suma importancia para la vida comunitaria.Las fechas expiran y la fuerza de lo humano es muy débil frente a la crisis ambiental que tanto afecta la cotidianidad. Buenaventura es un lugar de enunciación que busca de manera *radical* la emancipación, el reconocimiento de su alteridad y la emergencia de los territorios desde su propia condición para así construir otro de esos mundos posibles, necesarios y llenos del mayor sentido por lo humano; un lugar para la esperanza y la transformación del espacio, la desilusión, el racismo, el sexismo y la impotencia por un mejor mañana.

Referencias

Bartra, Roger. 1993. "Salvajismo, civilización y modernidad: la etnografía frente al mito".*Alteridades* 3(5): 35-50.

Bauman, Zygmunt. 2007. *Tiempos líquidos: vivir en una época de incertidumbre*. Madrid: Siglo XXI.

Fanon, Frantz. 1999. *Los condenados de la tierra*. México: Txalaparta.

Ferry, Stephen. 2015. "Colombia: nuevos asesinatos y desapariciones en Buenaventura. El gobierno no ha logrado detener abusos de organizaciones criminales". *Human Rights Watch*, 4 de marzo, sección Noticias. Recuperado de:https://www.hrw.org/es/news/2015/03/04/colombia-nuevos-asesinatos-y-desapariciones-en-buenaventura

Capera Figueroa, José. 2015. "La indomable Latinoamérica". *Iberoamérica social*, 16 de diciembre, secciónDisertaciones Latinoamericanas. Recuperado de: http://iberoamericasocial.com/la-indomable-latinoamerica/

Dussel, Enrique. 1988. *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI.

Grosfoguel, Ramón. 2006. "La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global". *Tabula Rasa* 4: 17-48.

Hoyos Vázquez, Guillermo. 2012. "La ética en Colombia en medio de la violencia y la ruptura del tejido social". Ponencia recuperada de:http://www.colombianistas.org/Portals/0/Revista/REC-23-24/6.REC_23-24_GuillermoHoyos.pdf

Löwy, Michael. 2001. "La significación metodológica de 'socialismo o barbarie'". *Socialismo o Barbarie* 2(6): 1-10. Recuperado de: http://www.socialismo-o-barbarie.org/revista/sob6/lowy.htm

Marx, Karl. 2005. *El Capital*, tomo I, vol. 1. México: Siglo XXI.
Vega Cantor, Renán. 2012. "Colombia and GeopoliticsToday". *El Agora USB*, 12(2): 367-402.

_____. 2015. "El trasfondo económico de un crimen de lesa humanidad". *El Ágora USB* 14(1): 61-74.

Wallerstein, Immanuel. 1995. *La reestructuración capitalista y el sistema-mundo*. New York: Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations, State University of New York at Binghamton.



"Prisma Afro", elaborado por Vértigo Graffiti, Cartagena.
https://francacirano.wordpress.com/2013/02/19/prisma-afro-el-graffiti-mas-alto-de-colombia/

Incidencias de los organismos estatales en la designación y elección de los rectores en las universidades públicas de Colombia: el caso de la Universidad del Pacífico

Félix Suárez Reyes
Universidad del Pacífico
fesurez@gmail.com

pp. 19-28

1. Introducción

Las universidades públicas de Colombia se enfrentan a una crítica situación debido a sus problemas financieros y la carencia de una estrategia coherente para solucionar la falta de calidad en esas instituciones, al mismo tiempo que constituyen el centro de una serie de conflictos derivados de los intereses, a veces contradictorios, que se generan desde los medios políticos, incluidos los gubernamentales, lo cual afecta de forma directa el ejercicio de la autonomía universitaria.

La compleja situación de las universidades públicas en Colombia abarca las continuas intervenciones, soterradas o abiertas, que tienen lugar desde diferentes instancias gubernamentales, así como medios políticos, en la búsqueda de desviar hacia sus propios fines los recursos financieros de estas instituciones, en un país en el cual la corrupción se encuentra estrechamente vinculada al quehacer político.

Transparencia por Colombia publicó, en junio de 2015, el índice de transparencia en las Instituciones de Educación Superior (IES), con los siguientes resultados:

> Los riesgos de corrupción se centran en 32 universidades y 30 institutos técnicos y tecnológicos públicos del orden nacional y regional. De las 62 IES evaluadas, ninguna presenta riesgo bajo o moderado de corrupción, 25 tienen riesgo medio, 33 riesgo alto y cuatro se ubican en un nivel muy alto. Esto muestra que si bien las primeras tienen mejores capacidades institucionales que las segundas, y en promedio están diez puntos encima de los institutos técnicos y tecnológicos, aún presentan brechas que deben cerrar para blindarse de la acción de los corruptos (Bleier 2015).

Aunque la Constitución de 1991, así como una profusa reglamentación de las IES, reconocen la autonomía universitaria, en realidad se está lejos de respetar, pues en la práctica, las Instituciones de Educación Superior enfrentan una especie de direccionamiento, a veces impuesto mediante una serie de subterfugios y otras de forma más abierta, con un carácter intervencionista.

Transparencia por Colombia afirma que

> En general, se observa un deficiente acatamiento de las normas que rigen la gestión de estas instituciones y un bajo cumplimiento de los procesos y procedimientos que se han diseñado para fortalecer su institucionalidad y reducir riesgos de corrupción en temas sensibles como son la contratación, la gestión del talento humano y de la planeación. Así mismo, los espacios de rendición de cuentas a la comunidad educativa y a la ciudadanía son bastante reducidos.
> Al desglosar la información de esta medición por regiones, se observa que un número importante de las universidades con riesgo alto de corrupción está en departamentos que a su vez también tienen mayores riesgos de corrupción. Pero además, tienen altos índices de pobreza, influencia de actores armados y criminalidad, y débil presencia del Estado. Además, en muchas regiones del país la educación ha sido capturada por familias políticas y objeto de prácticas clientelistas para obtener votos. Una tendencia similar se observa en los institutos técnicos y tecnológicos. Lo anterior es particularmente preocupante si tenemos en cuenta que a estas instituciones tienden a acceder los jóvenes de menores recursos.

Las complejidades de las Instituciones de Educación Superior (IES) abarcan desde graves problemas financieros (el presupuesto dedicado por el gobierno ha permanecido casi inmóvil en la última década) hasta otros derivados de la falta de una política pública coherente que permita, realmente, brindar una educación de calidad, en correspondencia con las necesidades de este país andino.

Sin embargo, la situación más preocupante enfrentada por las universidades se relaciona con las injerencias extrauniversitarias nefastas que las pueden lesionar tanto en su funcionamiento como en la obtención de los logros a los cuales se han comprometido frente a las comunidades, en opinión del ex rector de la Universidad de Caldas, Jorge Raad Aljure (2014).

Al hacer un rápido recuento sobre los peligros de intervenciones foráneas que ponen en serio riesgo la autonomía universitaria, se puede mencionar las que emanan del propio Ministerio de Educación Nacional, así como de las esferas más altas de las instancias del gobierno. Solo para tener una idea es necesario remitirse a lo publicado por el Observatorio de la Universidad Colombiana, cuyo director Carlos Mario Lopera, dice:

> *Que el sistema de educación superior colombiano, que realmente poco o nada actúa como sistema, pues son más de 20 actores los que inciden en la dirección de las instituciones de educación superior y sus políticas relacionadas pero que escasamente se hablan entre sí y responden a dinámicas, lógicas e intereses distintos, está sobre diagnosticado en sus problemas e, inclusive, en sus posibles soluciones* (Lopera 2015).

2. Expresiones del intervencionismo estatal en las universidades

La Universidad del Pacífico es un claro ejemplo de lo expuesto, pues siendo la última institución de nivel nacional, de carácter oficial creada en el país en el año 1988, el desgobierno ha sido la característica imperante en el último cuatrienio, marcado por la sucesión de varios rectores por muy cortos periodos, lo cual desestabilizó los procesos académicos y administrativos.

A finales del año 2015 se procedió a efectuar elecciones para elegir un nuevo rector, para lo cual se presentaron 12 aspirantes. Los votos de la comunidad académica esta vez se dividieron entre dos personas, una de ellas, Hugo Tobar, quien no cumplía los requisitos establecidos por los Estatutos de la Universidad del Pacífico, pues no tenía convalidados sus títulos de pregrado y maestría(obtenidos en una Universidad de Estados Unidos), ni tenía la experiencia requerida docente, así como tampoco los años de experiencia como directivo, aspectos exigidos en la reglamentación de esa IES, establecida en la ciudad de Buenaventura, el principal puerto sobre el Pacífico de Colombia.

Debido a ello, la comisión electoral del Consejo Superior, hizo un llamado de atención a ese órgano de gobierno (Consejo Superior) porque ese candidato no cumplía los requisitos exigidos para desempeñar las funciones de rector. Del mismo modo, la Procuraduría del Valle del Cauca emitió, el 30 de octubre del 2015, una advertencia a las autoridades de la Universidad del Pacífico en cuanto al incumplimiento de los requisitos del candidato Tobar. Mientras, en una carta pública de uno de los aspirantes a la rectoría, Libardo Córdoba, se denunciaba el favoritismo del Ministerio de Educación por Tobar, y la imposición de éste como Rector en la Universidad del Pacífico, y que ante esta situación había decidido renunciar a su candidatura por falta de garantías de un proceso electoral transparente e imparcial.

Ante esta situación, la ministra de educación, Gina Parody, hizo una declaración radial diciendo que se debía respetar esa decisión judicial hasta tanto se reiniciaran las labores del sistema judicial (entonces en vacaciones navideñas -2015) y anunció que el Ministerio de Educación Nacional (MEN) procedería a instaurar una contrademanda. Seguidamente, expresó en esas declaraciones públicas, que ella se había entrevistado con los dos candidatos a rectores (Tobar y Suárez) y, sin lugar a dudas, la hoja de vida de Tobar era la más completa y a continuación dijo: "por eso lo elegimos".

Las declaraciones de la ministra fueron interpretadas como una intervención directa del Ministerio de Educación Nacional en la aprobación de Hugo Tobar, cuestión que ya se había propalado entre los medios académicos que incluían en esta actuación a la propia presidencia y, al respecto, se argumentaba que esta persona había ocupado por encargo del presidente Juan Manuel Santos la gobernación del Chocó, departamento sobre el Pacífico Colombiano.

Quedaba bien claro y exhaustivamente comprobado que existía una gran diferencia entre los requisitos de los dos candidatos, pues a diferencia de Tobar, Félix Suárez Reyes, había presentado la documentación requerida en cumplimiento de los requisitos, certificaba su pregrado, dos especialidades y una maestría, además de más de 20 años de ejercicio docente, así como amplia experiencia administrativa.

Estos problemas al interior de la Universidad del Pacífico han deteriorado extraordinariamente la imagen pública institucional, entronizando el caos interno en cuanto al desarrollo académico, debido a lo cual este centro de altos estudios descendió de una posición media a ser la penúltima en los controles de los indicadores del MEN.

Se ha de considerar que diversos factores inciden en este conflicto universitario, caracterizado por la inercia de estudiantes y profesores, quienes por causas diferentes asumen esa pasividad. Los primeros porque son jóvenes que proceden de los estratos sociales más bajos de la región pacífica y el llegar a la universidad es un anhelo deseado no solo por ellos, sino por toda la familia. Esto hace tal vez más lento su accionar, además de la terrible desinformación existente y la desorientación que esto provoca. En cuanto a los profesores, solo 19 integran la planta institucional, lo cual quiere decir que el resto -150 docentes- están vinculados por contratos a términos fijos y, como es lógico, su permanencia depende de las posiciones que asuman respecto a los problemas internos de la universidad.

En los medios políticos de la propia ciudad de Buenaventura y del Departamento del Valle del Cauca se comentan los más contradictorios y hasta a veces increíbles hechos relacionados con los problemas de esta universidad. Tales versiones señalan que el Ministerio de Educación tiene un gran interés en que Tobar ocupe la rectoría de la Universidad del Pacífico, en el periodo 2015-2019, porque gran parte del presupuesto del programa presidencial que aparece en el Plan de Desarrollo 2014-2018 para el Pacífico debería pasar por la Universidad.

El Observatorio de la Universidad Colombiana (Lopera 2015) ha reiterado en varias ocasiones el intervencionismo del gobierno en los asuntos internos de las IES, que son de absoluta competencia de los Consejos Superiores, señalando que éstos a veces son manipulados para que sus integrantes establezcan alianzas con uno u otro grupo político. En el caso presente, un diario departamental como El Tiempo (2014) reveló que la ministra Parody tenía centrado sus intereses en el puerto de Buenaventura, donde radica la Universidad del Pacífico, pues su familia es una de las principales accionistas de la Sociedad Portuaria, la principal empresa establecida en el puerto de esa ciudad.

Estos intereses tambien estan subrayados desde la presidencia, pues el primer mandatario Juan Manuel Santos ha sido el jefe de estado que más ha visitado esta región, y como parte de su política ha un abierto un amplio espacio para la ciudad de Buenaventura, proclamándola como la capital del Pacífico. El Pacífico Colombiano es una de las regiones más empobrecidas de este país, donde el conflicto armado de casi un siglo ha provocado la mayor cantidad de desplazados y su población se encuentra en condiciones de alta

vulnerabilidad, prácticamente sin recursos para subsistir, y en condiciones de extrema pobreza.

En este sentido, el Observatorio de la Universidad Colombiana afirma que

> No basta con que el Gobierno Nacional proclame su deseo de impulsar programas en educación superior para que esto se convierta en una política pública. Es más, ni siquiera en el caso del actual mandato presidencial de Juan Manuel Santos, donde la Educación es uno de los tres pilares fundamentales de su Plan de Gobierno y hace parte de su Plan Nacional de Desarrollo: "*Paz, Equidad y Educación*", están dadas las condiciones para que tengamos una política pública orientada a la calidad y al real compromiso de la universidad con el país.
>
> Con la Educación Superior no se puede seguir aplicando el principio de ensayo y error, ya existe una visión y cultura muy importante sobre las necesidades y la solución a los problemas detectados, el futuro depende fundamentalmente del poder ejecutivo y del poder legislativo. Es preciso rememorar cuando hace apenas tres años tuvo lugar una huelga de los estudiantes universitarios, que conmocionó a todo el país, por la imposición que se trató de llevar a cabo con una supuesta reestructuración de la Ley 30, que lejos de resolver los problemas engendrados por esta norma ya obsoleta, marcaba más aún la dependencia e injerencismo gubernamental en las Instituciones de Educación Superior.
>
> Aunque el presidente insista en su lema político que prioriza a la educación como uno de sus pilares básicos políticos, y proclamando que para el 2025 Colombia será uno de los países con mejor educación en el mundo, estos anuncios del gobierno responden más a una dinámica populista pues, a diferencia de lo que debe ser una real Política Pública (PP) en educación superior, no cuentan con las debidas condiciones de idoneidad que demanda una verdadera Política Pública que trascienda los gobiernos (en un Estado fundamentado en los principios de las democracia participativa), que sea sostenida y sostenible en el largo plazo y que dé respuesta a cómo el país debe entender y organizar su Educación Superior.
>
> El desinterés por aumentar el financiamiento a las universidades, la mínima vinculación entre la academia y el sector productivo, el escaso posicionamiento de los docentes universitarios, la estigmatización velada de unas IES por parte de otras, un Ministerio que al mismo tiempo es juez y parte -premia y castiga-, y las múltiples trabas para crear una institución de educación superior o crecer de un nivel de tipología a otro constituyen algunos de los graves problemas de las universidades para los cuales ni tan siquiera se ha delineado una estrategia como vía de solución (Lopera 2015).

La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, las Ciencias y la Cultura (UNESCO) afirma que en ningún otro momento de la historia ha sido más importante que ahora la inversión en los estudios superiores, por su condición de fuerza primordial para la

construcción de sociedades del conocimiento integradoras y diversas, y para fomentar la investigación, la innovación y la creatividad (UNESCO 2009).

Los participantes en la Conferencia Mundial sobre la Educación Superior, evento celebrado en el año 2009 en la sede de la UNESCO, hicieron la siguiente declaración:

> Ante la complejidad de los desafíos mundiales, presentes y futuros, la educación superior tiene la responsabilidad social de hacer avanzar nuestra comprensión de problemas polifacéticos con dimensiones sociales, económicas, científicas y culturales, así como nuestra capacidad de hacerles frente. La educación superior debería asumir el liderazgo social en materia de creación de conocimientos de alcance mundial para abordar retos mundiales, entre los que figuran la seguridad alimentaria, el cambio climático, la gestión del agua, el diálogo intercultural, las energías renovables y la salud pública (UNESCO 2009).

3. Propuesta del Presidente Santos sobre Educación

Mientras tanto, en otro escenario internacional como la VII Cumbre de las Américas, celebrada el 10 y 11 de abril del 2015 en Panamá, el presidente de Colombia, Juan Manuel Santos, presentó una propuesta para crear el Sistema de Educación Interamericano, argumentando que "si queremos salir de la pobreza y si queremos dejar de ser el continente más desigual del mundo, que lo somos, peor que África, la educación tiene que ser la herramienta principal" (Revista Semana 2015).

El jefe de Estado dijo que así como para otros desafíos hay organizaciones hemisféricas -como la existencia de la Organización Panamericana de la Salud-, la educación debe convertirse en objetivo fundamental para cumplir esta meta. Colombia busca generar conciencia sobre la importancia de la educación para el mundo, en especial, para los países en desarrollo. De esta manera queda establecido para Colombia un trascendental diálogo entre políticas sociales y políticas educativas, destinadas a conducir al país por nuevos derroteros de equidad, justicia social y democracia, con lo cual concluye un ciclo de lo que se pudiera denominar la perspectiva de derecho (Revista Semana 2015).

En relación con la posición asumida por el gobierno colombiano y su presidente, el Observatorio de la Universidad Colombiana afirma lo siguiente:

> Estas ideas del presidente Santos, por una parte, originan numerosas dudas, porque anuncios como: "ser la Nación más educada en 2025"; "posicionar una universidad colombiana entre las 100 mejores del mundo"; "dar información objetiva de las IES para que estudiantes y padres de familia tomen decisiones acertadas"; "acabar con los mercaderes de la educación"; "ofertar maestrías en programas técnicos"; "convertir la educación en una herramienta de paz y de equidad social"; "combatir la mala calidad de las IES privadas fortaleciendo la universidad pública"; "dar incentivos

> únicamente a las universidades y programas con acreditación de alta calidad", o "no permitir la politiquería en las instituciones de educación superior", son titulares periodísticos pero no una apuesta real y decidida de política pública en educación superior, porque los hechos en los que se están soportando son acciones efectistas, de gobierno y no de Estado, poco o nada consultadas, no aceptadas por la comunidad y con un costo económico no medido o sin recursos (Lopera 2015).

Lopera explica que *no basta con apuntar a ser la Nación más educada, si no se tiene un plan estratégico claro de cómo lograrlo, con qué protagonistas y tareas*, y a continuación señala que:

> Aumentar créditos, becas, subsidios e incentivos ayuda directamente a los beneficiarios, pero no necesariamente a todo el sistema, y en un ambiente de recesión que se avecina puede dar al traste todas las iniciativas. No se debe caer en la simpleza de creer que esto se logrará únicamente construyendo más aulas, dando becas o incentivando la formación docente. Las IES deben saber cómo aportar, pero lo desconocen, y tampoco se justifica decir que la educación tiene el más alto presupuesto de la historia del país, cuando claramente está demostrado que el aumento no se debió a una apuesta estratégica sino a la necesidad de cumplir compromisos anteriores, tales como créditos de Icetex y el Plan de Alimentación Escolar (Lopera 2015).

4. Ley de inspección y vigilancia o ley represiva

Los problemas en las IES se han agudizado después de la aprobación de la Ley 1740 de 2014, sobre inspección y vigilancia, demandada ante el Consejo de Estado no sólo porque podría afectar la autonomía universitaria, también porque no se realizó un ejercicio de consulta previa con los estamentos académicos directamente implicados. Esta Ley fue aprobada de manera expedita en el Congreso, sin que los rectores siquiera opinaran al respecto.

Numerosas voces de protestas rechazaron esta Ley que

> Hace parte del discurso moralista (o hipócrita) de un Estado que cuestiona la calidad de las IES públicas, pero no les da el necesario dinero para ello, y que estigmatiza la no acreditación asemejándola a "universidades de garaje", desconociendo que todos los programas que se ofertan en el país han sido previamente autorizados por el mismo Ministerio y que el registro calificado es una condición, de ley, admitida por el Estado y el sistema, y que no es sinónimo de mala calidad o de mediocridad. Estas acciones no están debidamente articuladas, no cuentan con respaldo ni reconocimiento, ni se han traducido en una anunciada Superintendencia que efectivamente garantice los recursos y las actuaciones debidas (Lopera 2015).

Estudiantes de la MANE (organización estudiantil universitaria de nivel nacional), académicos e incluso algunos congresistas del Polo Democrático, entre otros, afirmaron recientemente que esta reforma no mejora la situación de las Universidades y que se trata de una intromisión del ministerio en las universidades, en otras palabras, constituye una violación a la autonomía universitaria.

El año 2015 estuvo marcado en la Educación Superior por una serie de conflictos entre el Ministerio de Educación Nacional y varias instituciones universitarias, entre ellas, la Universidad de Cartagena, la UNIINCA, la Universidad de Indígenas e Intercultural de Colombia, la Universidad Abierta y a Distancia y, el caso más crítico de todos, la Fundación Universitaria San Martín.

Esta última es una universidad privada, con más de 20 mil estudiantes, donde se han detectado graves problemas administrativos y financieros ante los cuales el Ministerio de Educación Nacional responde con la parálisis total de la institución, dejando en la práctica en el limbo a esos miles de jóvenes. A este grave caso, denunciado por los estudiantes desde el año 2014, se suman los múltiples llamados que *la comunidad académica de las universidades públicas hacen sobre el tipo de políticas que el gobierno nacional pretende instaurar en el país en materia de educación superior y el rechazo al Acuerdo 2034, que no subsana la crisis, sino que por el contrario la agudiza en los sectores público y el privado* (Colombia informa - Bogotá 2015).

Aunque los casos citados de las universidades pueden diferir en la naturaleza de los conflictos que enfrentan, todos los problemas, sin embargo, se focalizan en dos aspectos: Crisis financiera y falta de una política pública destinada a trazar claras estrategias para el desarrollo de la calidad en la Educación Superior. Se ha de tener en cuenta que de acuerdo con datos oficiales, aproximadamente el 50% de los estudiantes universitarios que inician sus carreras la abandonan después debido a diversas causas, entre las cuales sobresale la falta de recursos para costearse los estudios.

La reciente aprobación de la mencionada Ley para intervenir las Universidades por parte del Ministerio de Educación, para supuestamente luchar contra la corrupción, en realidad mantiene los perversos incentivos para que la educación siga siendo un negocio. La verdadera intención del proyecto es regular lo que supuestamente se considera como un negocio educativo y abrir las puertas para nuevas formas de hacer lucro, vinculando a las universidades privadas y públicas con el sector financiero a través de la creación de fiducias y con perniciosas prácticas, como el endeudamiento de las públicas con cargo a las matrículas que pagan los estudiantes.

La falta de coherencia en la política gubernamental hacia la Educación Superior, en la cual por una parte se trata de estimular la calidad, pero a su vez sin crear condiciones adecuadas para alcanzar ese propósito, contrasta con medidas tomadas como la Ley 1740, destinada a controlar en cierto modo la corrupción que ha tomado por asalto las IES y, según criterios

generalizados en las universidades, están en correspondencia con los mecanismos espurios utilizados para favorecer ciertos círculos de poder.

5. Conclusiones

Es imposible concluir este análisis demostrativo de la crítica situación de las universidades oficiales en Colombia, sin tener en cuenta las circunstancias históricas que vive este país, cuando se trata de alcanzar un acuerdo de paz para poner fin al conflicto armado que afecta al país hace casi un siglo.

Resulta obvio que el camino emprendido por el gobierno requiere mucho más que buena voluntad, es decir, reclama la fundamentación de las nuevas bases sociales y políticas que han de cimentarse en Colombia, como parte de los esfuerzos por construir una nación inclusiva, democrática y equitativa. Es aquí donde la educación deberá desplegar todas sus fuerzas transformadoras y creativas para alcanzar estas metas. Las condiciones actuales indican que aún queda mucho por hacer en lo concerniente al sistema educativo y, muy especialmente, en la educación superior que debe ser el eje rector de estos cambios.

Por lo mismo, deben cesar las formas intervencionistas de los organismos estatales, específicamente del Ministerio de Educación, así como de otros medios gubernamentales y políticos, cuyas influencias hipertrofian, debilitan y desvían a la academia de sus actividades centrales. Esto imposibilita cumplir con la labor formadora y humanística, encomendada a las universidades y, por el contrario, se crea un ciclo infernal de reproducción de los antivalores sociales y políticos.

Referencias

Bleier, Elisabeth Ungar. 2015. "Riesgos de corrupción en la Educación Superior". *El Espectador*, 24 de junio. Disponible en http://www.elespectador.com/opinion/riesgos-de-corrupcion-educacion-superior (Consultada el 27 de noviembre de 2015).
Colombia informa – Bogotá. 2015. "Crisis universitaria". *Colombia informa*, 24 de octubre, pág. 5.

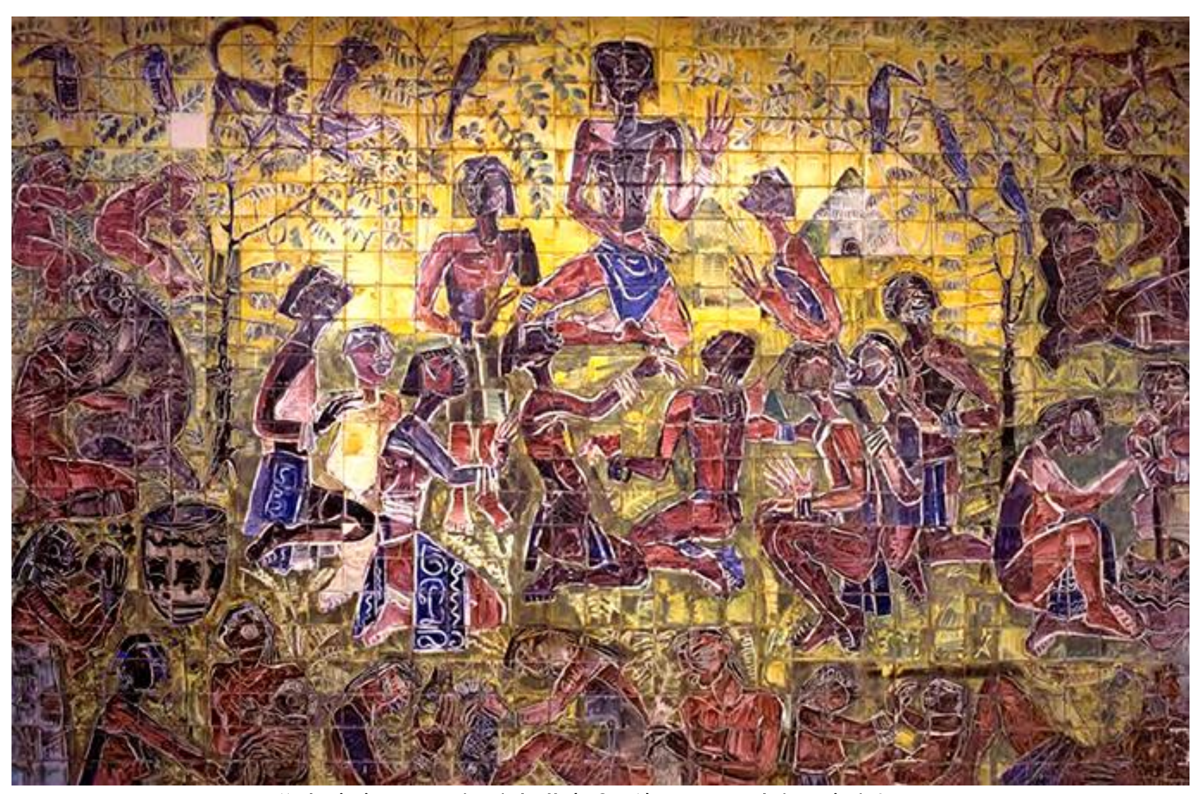
Lopera, Carlos Mario. 2015. *Observatorio de la Universidad Colombiana*, 19 de septiembre. Disponible en http://www.universidad.edu.co/index.php?option=com_content&view=article&id=6154:2015-09-19-13-39-14&catid=16:noticias&Itemid=198 (Recuperado el 25 de noviembre de 2015).

Raad Aljure, Jorge. 2014. Sin título. *Diario La Patria*, 09 de diciembre, pág. 3.
Revista Semana. 2015. "Los planes educativos del presidente Santos". *Revista Semana*, 15.

El Tiempo. 2014. "Vínculos de la familia Parody con el puerto". *El Tiempo*, 4 de febrero, pág. 6.

UNESCO. 2009. *La nueva dinámica de la Educación Superior y la investigación para el cambio social y el desarrollo*. París: UNESCO.

CONFERENCIAS Y ENTREVISTAS



"El viejo que habla" (1956), Leopoldo Richter.
http://www.banrepcultural.org/blog/noticias-de-la-actividad-cultural-del-banco-de-la-rep-blica/el-banco-de-la-rep-blica-le-entrega

Génesis, postulados y críticas a la inflexión decolonial. Conversación con Eduardo Restrepo[4]

Yuri Moreno

pp. 31-45

El presente texto recupera el diálogo -vía Skype- sostenido por el antropólogo colombiano Eduardo Restrepo[5] con el Grupo de Trabajo sobre Pensamiento Decolonial de la Universidad de Concordia (Montreal, Quebec, Canadá), el 25 de noviembre de 2014[6], organizada por Yuri Moreno. Al inicio de la charla se menciona que el objetivo es contextualizar y pensar el proyecto modernidad-colonialidad y la inflexión decolonial desde la perspectiva de Restrepo. Para ello, la primera pregunta alude a cómo es que Eduardo se incorpora al grupo modernidad-decolonialidad, ante lo que no deja claro incluso si es que alguna vez se incorporó, ya siempre se referirá al grupo como "ellos", aunque sí señala que su acercamiento se remite al tiempo en que estudiaba su doctorado en la Universidad de Carolina del Norte (en Chapel Hill), y en el marco de los contactos entreWalter Mignolo (Chapel Hill) y Arturo Escobar (Duke). Rememora su participación en una reunión realizada en 2001, que era la 3° o 4° de este tipo, en donde confluyeron, entre otros, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Catherine Walsh, Zulma Palermo, Javier Sanjinés, Santiago Castro-Gómez y dos integrantes del Instituto Pensar.

En los primeros minutos de la charla, Restrepo plantea cómo se fueron configurando trabajos comunes, así como diferentes categorías y posiciones dentro del grupo, llegando a señalar que

> No podemos decir que ha habido una homogeneidad, ni creo que se pretenda que esa homogeneidad exista. Entonces lo que hay es más como una comunidad de conversación, como una confluencia de conversaciones, donde hay unos núcleos que son más fuertes y tienen más identidades, y otras gentes que están un poquito más independientes y distantes, y en los últimos años se han dado algunos quiebres. Esto es normal dentro de todas estás elaboraciones (min. 7:29 al 8:06).

Un antecedente para el grupo de trabajo con el que sostiene la charla fue la lectura del libro "Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos", escrito en coautoría con Axel Rojas y publicado en 2010. El origen del libro se ubica en dos seminarios dictados en el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), por lo que es un texto legible y

---

[4] Agradecemos a Eduardo Restrepo el que nos haya permitido publicar la charla. La transcripción y edición estuvo a cargo de Sergio Enrique Hernández Loeza.
[5] Para mayor información acerca del trabajo de Eduardo Restrepo consultar http://www.ram-wan.net/eduardo-restrepo/
[6] Por razones de espacio no reproducimos aquí la charla completa, pero se puede acceder en https://vimeo.com/112925120

pedagógico para personas interesadas en adentrarse al proyecto decolonial, aunque también polémico. En palabras del propio Restrepo:

> Ese libro fue vetado, es un libro hereje. Dentro de algunos personajes de modernidad-colonialidad ese libro ha sido leído como una herejía, lo que a nosotros nos parece muy interesante. Porque si el libro genera ciertas desestabilizaciones dentro del grupo también, es muy importante. Yo creo que las desestabilizaciones, las incertezas, los disensos, y las posibilidades de diálogo siempre son bienvenidas (min. 11:32 al 12:01).

De hecho, estas son características distintivas del trabajo de Eduardo Restrepo, mismas que a lo largo de la charla se hacen patentes, como se observa a continuación[7].

Eduardo Restrepo: […] Honestamente pienso que la iniciativa, las categorías y los planteamientos más gruesos de modernidad-colonialidad, son fundamentales. O sea, pensar la modernidad en términos de cómo está constituida por un lado oscuro, por violencia, por negación, o sea que la modernidad no es simplemente ese relato celebratorio que en general se enuncia. La idea de colonialidad, nociones derivadas de colonialidad como colonialidad del ser, colonialidad del saber, colonialidad del poder. Algunos de los planteamientos centrales consisten en pensar la colonialidad como una lógica profunda que constituye la experiencia de nuestro presente. Todos esos elementos a mí me parecen fundamentales. Me parece fundamental el gesto de tratar de establecer otras genealogías de pensamiento. Me parece fundamental reivindicar la posibilidad de construir lo que Walter denomina "transformar los términos y los contenidos de las conversaciones". Todas esas cosas me parecen muy valiosas y muy sugerentes. Ahora, no creo que son exclusivas del giro decolonial. Pienso que hay cosas donde se confluye con estudios poscoloniales. Sus postulados son no solamente necesarios, sino urgentes, en la academia y en el plano intelectual, y en el plano político, donde el eurocentrismo, entendiendo por el eurocentrismo como esa Europa hiperreal que configura de manera normativa y de manera performativa, las realidades del mundo en general. Esas cosas del giro decolonial son vitales y son muy importantes.

Ahora, en donde tengo algunas diferencias es en cómo esas iniciativas, cómo esas inspiraciones, cómo ese tipo de planteamientos tan importantes se domestican y se hacen religión. O sea, cuando ese vocabulario, cuando esas categorías, cuando ese gesto que es sumamente irreverente, se convierte en un vocabulario y en algo ortodoxo, cuando se sedimenta y cuando se hace religión. No toda la gente que está trabajando desde el giro decolonial tienen una actitud religiosa u ortodoxa, pero sí veo, y cada vez con más preocupación, que algunos estudiantes o algunas personas que se apropian de está elaboración, producen una especie de reduccionismo o una especie de apropiación simplista, mecánica y bastante problemática en el sentido de que deviene una jerga como lo fue el marxismo ortodoxo hace unos 30 o 40 años, y toda la perspectiva crítica se mata

[7] Lo siguiente corresponde a la transcripción de la charla a partir del minuto 12:33. Se hicieron modificaciones eliminando muletillas, así como algunas precisiones elaboradas por el propio Eduardo Restrepo.

con la ortodoxia. Entonces lo que podríamos denominar el pensamiento colonial de manual, ese pensamiento no sirve más allá de producir clausuras. De la misma manera que no puede evaluar, digamos, los alcances y las potencialidades del marxismo por lo que se hizo con el marxismo de manual, no se puede evaluar la potencialidad crítica y la posibilidad de generar unas transformaciones en los imaginarios teóricos y políticos de nuestra época del pensamiento decolonial por lo que están haciendo algunos personajes que lo asumen como religión. Esa es como la evaluación que tengo en general, o sea, hoy, en el 2014, pienso que hay prácticas de sedimentación y de clausura en nombre del pensamiento y del giro decolonial, pero eso no es lo que justiprecia lo que puede significar en términos de intervención crítica ese pensamiento.

Pregunta: […] Dentro de las críticas que se le han hecho precisamente al pensamiento decolonial y que tú bien abres el panorama, hay particularmente una muy radical que ha hecho esta pensadora boliviana Silvia Rivera. Ahí la crítica se hace digamos desde el plano de la praxis vital comunitaria, desde los movimientos sociales localizados, desde las historias incorporadas, del conocimiento práctico vivido. ¿Cómo evalúas tú ese tipo de crítica con respecto a los proyectos que tratan de generar, digamos, como tú lo llamas, desestabilizar de alguna manera las certezas establecidas? ¿Cómo ves toda esa crítica que se sigue haciendo desde el plano de la mediación teoría-practica, o desde la praxis misma como una evaluación a los proyectos intelectuales, sus compromisos, la idea del intelectual comprometido, etcétera?

Eduardo Restrepo: La crítica de Silvia la entiendo de esta manera. Los proponentes o algunos proponentes del giro decolonial, o de modernidad-colonialidad, están acertadamente cuestionando lo que ellos denominan la colonialidad del saber. La colonialidad del saber es todo este asunto de la autorización y autoridad que se deriva de la geopolítica del conocimiento. El hecho de que unos conocimientos importan más que otros, incluso que unos conocimientos no son considerados como conocimientos, sino que devienen en ignorancias. El hecho de que la ciencia se articule como el conocimiento paradigmático, como la verdad, etcétera, etcétera. Entonces, Silvia dice, bien, esa idea es bastante útil y bastante relevante, la colonialidad del saber. Es una idea que se remonta incluso mucho antes. Uno por ejemplo puede ver los trabajos de Fals Borda con la noción del colonialismo intelectual y la de tantos otros autores latinoamericanos que ya habían señalado esa asimetría entre lo que hoy podríamos denominar norte y sur. Entonces Silvia les dice sí, excelente, esa es una muy buena idea. Pero les pregunta ¿hasta dónde el *locus* de enunciación, el hecho de que ellos estén hablando desde universidades estadounidenses prestigiosas, el hecho de que escriban en inglés, el hecho de que estén moviéndose en círculos y circuitos donde se reproduce esa colonialidad, hasta dónde hay una contradicción? Ella cuenta un ejemplo muy particular de que ella manda un artículo a un *journal*, y a ella la mandan a leer a Quijano cuando ella era, digamos, desde mucho antes de Quijano, alguien que estaba proponiendo cosas cuando Quijano era un marxista bastante convencional.

Entonces lo que Silvia enuncia, lo enuncia visceralmente, lo enuncia ruidosamente, y dentro de ciertas éticas y protocolos académicos el hecho de decir las cosas con las vísceras no es un asunto bien visto, porque lo políticamente correcto prevalece. Hay que decir las cosas juiciosamente, ordenadamente, sin mostrar las vísceras. Entonces mucha gente ha descalificado el argumento de Silvia, porque es muy visceral. Pero el argumento de Silvia es ¿hasta dónde hay una contradicción entre lo que se dice y lo que se hace desde un lugar particular? Entonces la crítica de Silvia es eso. La crítica de Silvia apunta a indicar la contradicción entre lo que se está enunciando, desde dónde se está enunciando y con qué implicaciones se está enunciando.

Si alguna cosa tiene como reto el giro decolonial es no quedarse en predicar cosas, sino hacerlo prácticas. No basta con enunciar que vamos a hacer unas genealogías alternativas o distintas con respecto a los pensadores, y a los autores, y a las categorías con las que estamos trabajando. Hay que, en efecto, producir y elaborar otro tipo de conversaciones con otra gente, y yo creo que en eso han avanzado bastante algunos de los proponentes del giro decolonial. Entonces ahí aparece Guamán Poma, ahí aparece Frantz Fanon, ahí aparecen otra serie de autores. Entonces el gran reto es que esto deje de ser un conjunto de planteamientos conceptuales que habitan en libros y en artículos, para que se hagan no solamente de otra manera esos libros y esos artículos, sino que se establezcan vínculos con el mundo de diferentes formas. Y eso lo han intentado hacer ellos. No creo que sea justo decir que estos proponentes se han quedado sólo en el plano de la academia. Si vemos casos concretos como Catherine Walsh, que de hecho tiene conexiones con procesos específicos. Qué tan fuertes, qué tan populares, qué tan consistentes son, esa es otra discusión. Arturo Escobar tiene una práctica de relación con organizaciones en Colombia, donde Arturo es un embajador de esas organizaciones, un articulador de esas organizaciones un inspirador de esas organizaciones. Obviamente pues no está metido en los ríos del Pacifico haciendo trabajo como una gente quisiera, pero su lugar es muy importante en el proceso de visibilización, de articulación, de posicionamiento de ciertos imaginarios, sobre todo en el primer mundo.

Yo no les enrostraría la idea de que ellos no tienen conexiones con el mundo, yo creo que las tienen. Que pudieran ser mejores, más fuertes y todo, yo creo que eso se lo podríamos decir igualmente a cualquier persona. Lo importante es que ellos piensan que el proyecto decolonial no es simplemente un proyecto intelectual o académico, necesita ser un proyecto político también. Y el proyecto político se expresa no solamente en el ámbito de lo intelectual, sino también en el ámbito de lo político, en términos de lo que podríamos denominar una problematización del eurocentrismo.

Pregunta: Yo quería preguntarte específicamente desde tu práctica académica, cómo te sitúas en esta crítica general de Silvia, habiendo sido también estudiante en Estados Unidos y teniendo tu trabajo en Colombia, y cómo también vos a partir de tu trabajo académico con los afrodescendientes has problematizado todo este cuento de cómo las representaciones

académicas, las representaciones de los activistas, ya específicamente en tu trabajo con las comunidades negras, y este problema que -bueno, con vos lo hemos discutido varias veces-, de este problema que enuncia Hall en el sentido de que muchas veces se piensa de que cuando uno deconstruye algo intelectualmente se deconstruye políticamente. Ver eso que acabas de describir, pero verlo cómo vos lo has articulado en tu trabajo académico, en tu práctica concreta en Colombia.

Eduardo Restrepo: Claro. Mira, no me imagino hablando por grupos subalternos. O sea, no me imagino en el lugar de estar representando a comunidades negras, a poblaciones afrodescendientes, no sé, a sectores subalternizados, yo no estoy en ese lugar. Yo hablo en la academia, hablo fundamentalmente para desestabilizar, para problematizar, para des-sedimentar prácticas y representaciones que pueden convertirse en lastres para las luchas y las prácticas políticas. Pienso que mi lugar de intervención es el del "pesimismo del intelecto" que menciona Gramsci, en el sentido de tratar de imaginar, o de propiciar nuevos imaginarios políticos y teóricos para poder establecer otro tipo de luchas en el mundo. Entonces mi lugar no es el de ser representante o hablar por, sino que mi lugar es el de interrumpir ciertas políticas de la representación que alguna gente puede considerar progresistas ahora, pero que no son sólo progresistas, tienen otras dimensiones, y pueden fácilmente caer en políticas de la representación bastante conservadoras, o limitadoras de la agencia y la práctica política. Entonces, mi lugar es un poco de interrumpir, fragmentar, problematizar, movilizar, incitar a otras maneras de imaginar el mundo y de establecer otras luchas.

No porque considere que las luchas que se estén dando son luchas descartables. No pienso que por ejemplo todo el asunto alrededor de la cultura y alrededor de la diferencia étnica sean un error, son un gran avance en contraste con otras cosas. Pero considero que es un error pensar que ahí terminó el escenario de la disputa política, y pensar de manera inocente que todas las implicaciones en términos de burocracia, de fijación, de sedimentación, deben soslayarse. Entonces mi lugar es este.

Yo vengo de un barrio popular en Medellín donde el sicariato y todas las lógicas y las disputas de los años ochenta me constituyen. No necesito escenificarme como subalterno, sino que yo soy esa cosa. Mi mal comportamiento en algunos escenarios, políticamente incorrecto, tiene que ver con lo que soy. No estoy hablando de los afrodescendientes porque necesito buscar unos subalternos por los cuales hablar. La clase social es fundamental, la geografía es fundamental, la disputa política tiene que ver con la concepción misma de lo académico y de lo intelectual.

Ahora, todo eso tiene que ver con un aspecto que me parece muy importante: no hay que dejarle a la derecha la academia. Y cada vez más la academia está habitada por la derecha, por la derecha no solamente en términos de obviamente derecha, sino también en términos de la productividad, la calidad, el asunto de plegarse a toda la geopolítica del conocimiento donde piensan que los modelos estadounidenses son los modelos paradigmáticos del conocimientos. Entonces ahí hay toda una disputa que no solamente se

materializa con modernidad-colonialidad, sino que hay conversaciones como las de antropologías del mundo, hay escenarios estratégicos como estudios culturales. Stuart Hall es un personaje inspirador de una forma distinta de habitar la academia, una forma que no es la del productor de *papers* para acumular puntos en las hojas de vida.

Entonces yo me imagino con respecto a los afrodescendientes como un personaje que puede ser incomodo muchas veces, que he sido solidario y puedo ser solidario en muchos sentidos con luchas específicas, aunque pueda tener distancias con esas luchas especificas porque el asunto es contextual. Eso por un lado. Por otro lado, me imagino como alguien que viene de un sector poco privilegiado que ahora tiene un poco de privilegios, y esos privilegios pueden movilizarse para molestar, para producirle ruido a escenarios académicos y a gente que se piensa como gente de bien, de derecha.

Pregunta: Tú indicas que tu trabajo es ligar el trabajo de la inflexión decolonial al trabajo político; es decir, que tenga peso en el campo político, y al hablar de lo político hay que hablar necesariamente del Estado. Ahora, desde la visión de la inflexión decolonial, y tomando en cuenta, por ejemplo teorías como la del estado y la violencia que trabaja Pierre Clastres, esta idea de que el Estado justamente es el que sedimenta y jerarquiza, ¿qué potenciales y qué limitaciones hay en esta inflexión decolonial tomando en cuenta por ejemplo que en Bolivia una cierta práctica decolonial es el poder?

Eduardo Restrepo: Con respecto a eso no creo que la inflexión decolonial tenga una respuesta homogénea frente a esa pregunta. Hay algunos autores ahí que tienen una gran distancia, o un gran rechazo a lo que puede ser el Estado. Al Estado lo consideran como la expresión de la modernidad eurocentrada porque entienden el Estado como necesariamente constituido por una racionalidad política representacional, y esa racionalidad política representacional tiene que ver con una concepción de la política, y del ciudadano, y de la racionalidad del poder. Entonces hay algunos, por ejemplo, ahí estoy pensando en Arturo Escobar, sobre todo con su último momento con "ontologías relacionales", donde es bastante crítico y distante de lo que puede ser el Estado. Ahora, cuando tú ves a Catherine Walsh y cuando ella habla de interculturalidad, ahí el lugar del Estado es distinto. Ella propone que el Estado es un escenario para disputar y para transformar desde la interculturalidad como un proyecto.

Entonces lo que quiero decir es que desde la inflexión decolonial vamos a tener posiciones que son bastante críticas y que no le ven mucha posibilidad al Estado, y otras posiciones que consideran que el Estado es un escenario, digamos, transformable.

Ahora, mi posición es que el Estado es fundamental en ciertas luchas, yo no descarto el Estado. El Estado puede ser, y de hecho es, un escenario de disputas y que zanja en ciertos sentidos las luchas políticas. No soy de la posición de que hagamos como si el Estado no existiese. Incluso, la noción de movimiento social es una noción que hay que problematizar

bastante, porque mucho de lo que aparece como movimiento social está bastante estatalizado, no es simple exterioridad al estado como a veces se presenta.
A mí me parece más interesante el concepto de gubernamentalización y de gubernamentalidad de Foucault, para pensar cómo operan las relaciones de poder. No descartaría al Estado, y menos en nuestros países donde pueden ser de alguna manera defensas o corazas frente a ciertas intervenciones desde otros lados. No soy un liberal que hace una apología al Estado como un escenario de confluencias y expresión de los intereses de todos, pero tampoco desconozco el lugar del Estado en las disputas concretas, incluso precisamente por sus posicionamientos a favor de sectores, de intereses dominantes en nuestras sociedades.

Pregunta: Cuando Toni nos convidó para participar de esta reunión, nos envió un texto para prepararnos, y bueno, yo aproveché y lo leí todo, por tanto mi cabeza está explotando de tantas cosas que tenía para discutir. Es una inmersión de dos días, en fin. Pero en realidad lo que quería decir es que el texto me ha parecido súper importante, y realmente la manera en que fue escrito y lo que pretende, se nota claramente que es un texto con una intención pedagógica, bien hecho. Y esa última parte es fundamental, porque me parece que el texto hace referencia a todo un grupo de personas que está discutiendo y trabajando sobre esta cuestión, y a un posicionamiento dentro del grupo que no necesariamente afirma y comparte todo, lo que más o menos vos vas diciendo hasta ahora. Claro, que el texto es de 2010, por tanto han pasado cuatro años de trabajo; porque la impresión que me da es que por más que al final se reconozcan una serie de limitaciones o cuestiones que obviamente el grupo tiene, no dice claramente cómo eso avanzó. Entonces por ahí te preguntaría, bueno, ¿en función de las propias limitaciones que ustedes ven en relación a ese primer momento, digamos, cuánto se avanzó en ese sentido?

Después, me gustaría tal vez testar un poquito cómo funciona la reflexión sobre la inflexión decolonial. Tal vez preguntándote la relación con dos elementos que me vinieron en mente en cuanto leía. La primera, automáticamente me vino en mente el famoso texto de Galeano sobre las venas abiertas de América Latina que es prácticamente una biblia en determinado momento de discusión en América Latina. Este debate de alguna manera está colocado ahí, pero él está completamente ausente en esta reflexión, siendo un libro que justamente tuvo esa capacidad de articular la discusión sobre la cuestión colonial en América Latina en los sesenta, y él está ausente. Entonces me gustaría saber, bueno, ¿cuál es el dialogo?, es decir, ¿cuál sería entonces la diferencia con relación a lo que Galeano ya colocaba en aquel momento y tal vez en algunas reflexiones posteriores?

Y déjame hacerte una tercera…

Eduardo Restrepo: ¡Uy…! [risas]

Pregunta: … Tengo diez, por lo menos [risas], pero voy a acabar acá. El segundo, tal vez el segundo personaje que me vino en mente cuando leía, fue el zapatismo, que también está ausente, por lo menos en este documento. Entonces, me gustaría saber si el zapatismo, como un tipo de movimiento que está muy anclado en una experiencia, en un intencionamiento bien latinoamericano -mexicano, pero también latinoamericano-, con una propuesta más innovadora de lucha, de presentación y todo lo demás, ¿cómo juega dentro de esta reflexión?

Eduardo Restrepo: Respecto a la primera pregunta de cómo ha avanzado, a mi me parece que una de las cosas más interesantes de los últimos años han sido los enganches de las feministas con el pensamiento decolonial. Concretamente estoy pensando en Rita Laura Segato, que es una antropóloga feministas, que está hablando y discutiendo en clave decolonial, está discutiendo por ejemplo con Aníbal Quijano y trabajando todas estas nociones de una manera muy interesante. También estoy pensando en María Lugones, que es otra feminista que está en Estados Unidos pero es latinoamericana, y ella también ha empezado a producir una serie de textos llevando más allá la noción de interseccionalidad y algunas críticas que se venían haciendo desde el feminismo a este pensamiento decolonial, y explícitamente está trabajando en este marco. O sea, ellas dos están hablando de Aníbal Quijano, de Dussel, de lo que esto significa. Uno de los avances más interesantes de los últimos cuatro, cinco años, tiene que ver con el enganche de estas feministas que están moviendo las cosas de manera muy interesantes. Ochy Curiel, por ejemplo, que fue muy crítica frente a los silencios que tenían algunos autores del giro decolonial del feminismo negro, de algunas problemáticas ahí, también se están enganchando con esto, y Karina Bidaseca en Buenos Aires. O sea, si algún punto de florescencia, de avance del pensamiento decolonial, tiene que ver con estas pensadoras feministas.

Otra cosa que habría que hacer es cartografiar qué se ha producido desde el doctorado de Estudios Culturales Latinoamericanos en Quito, que dirige Catherine Walsh, que ese ha sido, digamos, una cantera muy importante para que esta elaboración conceptual se baje a investigaciones empíricas concretas. Por ejemplo estoy pensando en el trabajo de Adolfo Albán sobre colonialidad y cocina en el Valle del Patía, que es aquí en el sur de Colombia. Entonces, habría que mapear que se está haciendo más empíricamente, más anclado al archivo, a la etnografía desde ese doctorado. Esa parte no la conozco en detalle, pero me imagino que ahí hay avances importantes en el sentido mismo de llevar esta discusión a problemas mucho más específicos. También habría que examinar el trabajo de las figuras más visibles como Ramón Grosfoguel, quien está haciendo varias cosas ya de archivo en el XVI, o sea, pienso que esa es una cosa con respecto a los avances.

Ahora, con respecto a Eduardo Galeano. Le digo a mis estudiantes cuando les estoy enseñando Teoría de la dependencia, que un muy buen ejemplo de teoría de la dependencia es el libro de las Venas abiertas de América Latina. O sea, si hay un texto que recoge la teoría de la dependencia y la pone en historia que es leíble más allá de circuitos académicos en América Latina, es Eduardo Galeano. Entonces una de las conexiones de

Eduardo Galeano, y concretamente las Venas abiertas de América Latina, tiene que ver con que la teoría de la dependencia es una de las fuentes desde donde se constituye modernidad-colonialidad. Y esa fuente pasa directamente desde América Latina, pero también pasa vía Wallerstein. Ustedes saben que Wallerstein, con la Teoría del sistema mundo, reconoce que uno de los ejes, de los aspectos capitales de su conceptualización se deriva de la Teoría de la dependencia, entonces por ahí habrían algunas conexiones, concretamente conexiones entre el trabajo de Eduardo Galeano, y el de modernidad-colonialidad, las comunalidades van por ahí.

Ahora, tu pregunta es por las diferencias. Yo establecería unas dos o tres diferencias grandes. La primera diferencia es que aunque Eduardo Galeano está cuestionando el hecho de que el subdesarrollo es un producto del desarrollo; no es una anterioridad del desarrollo, sino un producto del desarrollo, esa es una de las premisas fundamentales de la Teoría de la dependencia. Eduardo Galeano no está pensando en la modernidad como un elemento constitutivo de un sistema mundo moderno; o sea, Eduardo Galeano no tiene la dimensión de la modernidad como un dispositivo civilizacional. Me parece que la idea de modernidad-colonialidad cuando dice que la modernidad debe ser entendida en términos de su co-constitucionalidad con la colonialidad, y la diferencia colonial como un asunto, como una experiencia de un afuera de la modernidad, ese aspecto, uno ve en los textos de Galeano uno ve que está relatando cosas que tienen que ver con eso. Por ejemplo, la arrogancia europea, y los europeos haciendo genocidios, y los europeos imponiendo cosas desde las elites, pero la dimensión de enmarcar eso en términos de modernidad me parece que todavía no la tiene Eduardo Galeano.

Otra cosa que me parece que en Eduardo Galeano no está es precisamente la distinción entre colonialismo y colonialidad; o sea, esa idea de que la colonialidad es una lógica profunda que estructura el mundo y que se expresa en el colonialismo, pero que no se limita al colonialismo. A mí me parece que esa es una herramienta heurística muy importante que donde Eduardo Galeano la tuviera, potenciaría mucho más su análisis.

Eduardo Galeano es expresión del pensamiento latinoamericano, concretamente de Teoría de la dependencia, que es uno de los componentes, uno de los elementos que están operando dentro de modernidad-colonialidad. Entonces no me sorprenden las comunalidades, y las diferencias tienen que ver con las diferencias de época. Tienen que ver con el hecho de que ahora estamos en una época muy impactada por el posestructuralismo; o sea, el hecho de que nos tomemos en serio el hecho que los discursos constituyen el mundo, y que la modernidad tiene que ver con un lugar central en lo que Chakrabarty llama ese centramiento de la Europa que amerita ser provincializada, pues por ahí estarían las diferencias, más epocales.

A veces los académicos tenemos la limitación de que escribimos en jerga académica, en cambio Eduardo Galeano tiene la gran ventaja de que puede ser leído por mucha gente, y eso no es menor. O sea, ese elemento no es menor, la dimensión pedagógica, la dimensión comunicacional, para quiénes escribe, con quiénes se conversa, con quiénes se discute, no

es un elemento marginal. Por eso me parece que Eduardo Galeano tiene muchas ventajas con respecto a eso.

Ahora, con el zapatismo. Sé que quien ha estado más ligado al zapatismo en el grupo es Ramón Grosfoguel; pero honestamente no conozco mucho de sus trabajos con esta experiencia de los Caracoles y todas estas cosas en términos de pensamiento decolonial. No conozco en detalle qué es lo que se elabora ahí. Pero uno podría imaginar que sí hay una cosa en el zapatismo es la expresión de una manera de comprender y hacer política que problematiza las nociones más convencionales de la política. Entendido el zapatismo como un proyecto profundamente desestabilizador de las nociones modernas de la política y de la intencionalidad incluso de los actores políticos, porque se enmarca en otras racionalidades. Pero no tengo claro cómo, por ejemplo Ramón u otra gente que está más ligada al giro decolonial, están trayendo, implicando, elaborando, lo del zapatismo. Una genealogía decolonizadora del pensamiento político, ameritaría ubicar en un lugar central experiencias como el zapatismo, sin duda.

Pregunta: Una pregunta muy ingenua, pero tal vez va a servir a destacar un punto de síntesis. Regresamos al momento clave donde usted decía yo hablo para desestabilizar, para problematizar, imaginar imaginarios nuevos, lo que a mí se me hace no sólo muy interesante y muy valioso, pero se me hace que es una acción política, para mí ese tipo de aporte teórico es fundamentalmente político, y está claro que es el objetivo de para dónde se va. La pregunta ingenua es ¿a partir de qué, cómo se hace esa problematización?, ¿es fundamentalmente una relectura de la historia, o es una cultura específica, latinoamericana, africana?, ¿es una posición de las relaciones de poder, la posición del que fue colonizado?, ¿cuál es la fuente que alimenta esa problematización?

Eduardo Restrepo: No es una pregunta ingenua… [risas] Es una pregunta sustancial. Honestamente plantearía dos elementos de respuesta. Uno, las vísceras. El asunto de que, para mí, hay una molestia existencial y visceral con muchas cosas de este mundo. Cosas que he vivido en carne propia y que he visto en otros. Entonces, la primera respuesta: el lugar es una molestia visceral, y una molestia que quiere mantenerse visceral, o sea, que no es que hay que domesticarla, no hay que intelectualizarla. No, no. Por eso a veces soy políticamente incorrecto. Incluso cuando empiezo a discutir, me pegó una apasionada. No puedo separar la cabeza de las vísceras. Entonces esa es un primer elemento de respuesta.

La otra tiene que ver con mi historia, en términos intelectuales. He encontrado un par de instrumentos que son fundamentales. Uno se lo debo a Foucault y es la noción misma de eventualización y lo que significa la genealogía. Tomarse en serio mostrar las luchas que nos constituyen, que nos han hecho ser lo que somos, eso me parece fundamental. Esa cartografía de las luchas en detalle desde la noción de eventualización, para mí eso es un hilo conductor del trabajo. Lo otro es mi des-formación como antropólogo, de donde he recogido la etnografía, pero no una etnografía como irse a la mitad de la selva para describir

a otros. No. La etnografía como un encuadre donde se toman en serio las articulaciones de prácticas y representaciones situadas. Y por eso mi cercanía muy profunda a la idea de contextualismo radical de Stuart Hall. Hall para mí es uno de los pensadores más significantes y más inspiradores, no solamente por el contenido, sino por lo que hizo y lo que significa en términos de la vida misma, de la nueva izquierda, de los estudios culturales, y de este mundo concreto.

Esos son los intentos de respuesta. Pero esa respuesta no es fácil, porque es el lugar desde donde uno se para, y por qué hace uno lo que hace. O sea, por qué diablos se toma uno el trabajo de hacer lo que está haciendo, y eso es una pregunta de orden ético y de orden político.

Pregunta: Y epistemológico…

Eduardo Restrepo: Por supuesto, claro, claro…

Pregunta: Pero mira, Eduardo, y en esa misma línea me parece también importante, porque dentro de las diferencias que hay entre el proyecto de investigación o el programa de investigación modernidad-colonialidad, y otros tipos de acercamientos a las mismas problemáticas, y al análisis del ámbito de los social, hay un aspecto que me parece a mí fundamental, y es cómo tu introduces la genealogía como una herramienta de crítica que permite historizar la génesis de los conceptos, de los modos de representación, de los imaginarios sociales, pero conozco de tu parte dos posiciones críticas. Una con respecto a la noción tradicional que nos viene desde el marxismo, de la formación de los estudios de la historia critica que el marxismo ofreció, que es la noción de clase, por una parte, como herramienta para pensar los procesos de cambio y transformación social, que fue muy importante en una primera etapa de análisis en Latinoamérica, ligado tanto a la Teología de la liberación como al proyecto de la Teoría de la dependencia, etcétera; pero, por otra parte está tu crítica al concepto de cultura, qué podríamos entender por cultura después de los debates de Pierre Bordieu a propósito del campo social, del campo cultural, cómo sitúa y cómo redimensiona esa noción, cómo podemos pensar nosotros el concepto de cultura como tal, sin que caigamos en las subculturas, en la cultura popular, en las tretas, digamos, que escondía esa conceptualización en década pasadas. ¿Cómo te sitúas tú a ese par de conceptos que fueron herramientas tan fundamentales en otros acercamientos?

Eduardo Restrepo: Bueno, a mí siempre me ha parecido muy importante el concepto de clase. Me parece que es un concepto que ha sido descuidado, por decir lo menos, en los últimos treinta años, en muchos escenarios de la teoría social contemporánea. Clase es una categoría fundamental. Ahora, estoy pensando clase como la elabora E. P Thompson, como la trabajan algunos marxistas menos convencionales que cuestionaban las concepciones

más ortodoxas, que daban por sentado que la clase implicaba una relación entre lo ideológico, lo epistémico y lo político como si fuera una necesaria correspondencia. Echo mucho de menos la noción de clase social, creo que la noción de clase social no es algo que está destinado a tirar al tambo de la basura. Ahora eso no significa que nos tengamos que acercar a la noción de clase como se acercaron en los años 30 o 40 algunos pensadores que hicieron un reduccionismo de clase. No creo que clase implica hacer un reduccionismo de clase, pero yo sí creo que existen múltiples procesos sociales, concretamente de desigualdad que ameritan ser trabajados también, y subrayo, también con la categoría de clase. A mí me sorprenden trabajos de algunos autores de modernidad-colonialidad. Por ejemplo, vean el libro de libro de La idea de América Latina de Walter Mignolo: sólo en una página aparece la noción de clase. ¿Cómo hablar de la historia de América Latina reduciendo el asunto de la desigualdad y la diferencia a asuntos raciales simple y llanamente? O sea, lo racial es importante, las distinciones étnicas y culturales son centrales, pero no podemos desconocer la importancia analítica de clase. Es más, diría que el gran reto de la teoría social contemporánea es recapturar, retraer, re-tematizar, re-potenciar la noción de clase. Eso con respecto a la noción de clase.

Ahora, con respecto a cultura, diría que cultura se agotó. O sea, como categoría analítica, la cultura es el peor problema que tenemos ahora. Yo incluso habló de la culturalitis [risas]. La culturalitis es una enfermedad que carcome los cerebros de la gente. La derecha está usando profundamente la noción de cultura. Miren, aquí en Bogotá tenemos un personaje, Antanas Mockus, que trabaja autoritarismo moral desde la noción de cultura ciudadana, y la gente es seducida fácilmente porque la cultura siempre es "buena". La cultura es algo que la gente no discute, la cultura es un lugar de articulación ideológica que está por fuera de lo disputable, porque la cultura se ha convertido en un lugar de cerramiento y de reduccionismo impresionante. El culturalismo, en el sentido de reduccionismo cultural, es uno de los grandes problemas que tenemos ahora. La clase social, cuando se la articulaba en el reduccionismo de clase, fue un impase epistemológico. Ahora el impase epistemológico de nuestra época es la noción de cultura.

Uno de los retos hoy consiste en hacer etnografías y historizaciones de cómo se usa la cultura para gubernamentalizar, para producir subjetividades, para establecer economías políticas en nombre de la cultura concreta. Lo que hay que hacer es dejar de pensar en clave de cultura y entender cómo nos están dominando, cómo nos están gobernando y cómo nos gobernamos a nosotros mismos en el nombre de la cultura y de la diferencia cultural. La cultura debe ser pensada en esos términos, no pensar con la cultura, sino pensar de qué se está haciendo y qué se ha hecho a nombre de la cultura, y qué ha producido en el mundo, y ha producido un montón de cosas. La respuesta corta: cultura es uno de los grandes problemas que tenemos ahora.

Pregunta: Es difícil para mí entender la idea de que la cultura está agotada como lugar de reflexión, y separar eso de Stuart Hall, porque en Stuart Hall cultura e identidad son cosas centrales, entonces ahí hay un… pero bueno, no es una cuestión de cultura lo que quiero

discutir, sino de clase. Dos cosas. Primero, es claro que hay problemas entre raza y clase, tal como lo colocas. Ahora, viniendo de Brasil este problema se torna extremamente problemático, porque en Brasil la tensión racial es más fuerte que cualquier otra de las tensiones. Cuando digo racial estoy hablando de afro-racial, que es un poquito diferente tal vez de lo que acontece en otros lugares de América Latina, y donde el concepto de clase, donde hay un movimiento negro muy fuerte actuante y afirmativo, el concepto de clase ha sido siempre una ambigüedad, un problema, porque tiende a subsumir el propio proceso de afirmación de un lugar que entra en el sistema institucional global. Entonces, en Brasil eso es una cosa que no cierra fácilmente. Pero la última, con relación a clase creo que coincidimos, pero digamos así, la reflexión de Negri y de Hart sobre clase es una reflexión que tiene la capacidad de recusar el sentido tradicional de clase y re-prensar la problemática de la clase a partir de la idea de multitud, que me parece que es una de las reflexiones, no digo que sea la única, pero una de las más importantes que ha habido en el sentido de re-constituir justamente ese espacio como un espacio político, de acción y todo lo demás. Entonces me gustaría saber tu opinión con relación a eso, porque me parece que son también unos de los autores que sentí falta en el dialogo.

Eduardo Restrepo: Esta es difícil. Lo de Stuart Hall no lo puedo dejar pasar de lado. La categoría de cultura hay que entenderla contextualmente. El trabajo de Stuart Hall fue fundamental en un contexto en que la cultura permitió abrir cosas. La noción de cultura, y no convertirla en un simple reflejo de la economía, y entender el lugar importante de la cultura para la articulación del poder en términos de hegemonía, en términos de ideología, es fundamental. Stuart Hall no puede pensar sin cultura. Ahora, eso no significa que cultura sea y tenga siempre el mismo lugar. En el momento en que él pensó la cultura era un dispositivo de apertura, un dispositivo de comprensión. Incluso en términos del vocabulario permitía desmarcarse de algunas cosas muy problemáticas, de asunto esencializadores, racializadores, de clausura de lo político en múltiples direcciones. Pero ese momento ya pasó. Entonces, aunque Stuart Hall hable de cultura, no podemos obliterar, olvidarnos, de la gran enseñanza de Stuart Hall y es que el problema hay que entenderlo en términos de contextualismo radical. Y quizás lo que en un momento fue muy importante y catalizador, ahora puede haber dejado de serlo, porque ha cambiado radicalmente el contexto y la coyuntura de donde operamos.

Ahora, respecto a raza y clase, yo no estoy diciendo que la raza, o mejor, la racialización, no sea muy importante. Mucho de mi trabajo tiene que ver con racialización. Ahora, mi reacción es hacia el olvido de la clase social, en términos de una herramienta que ayuda a explicar las cosas. El problema no es cambiar raza por clase, porque no son intercambiables, operan en esferas y en registros distintos. Pero cuando solamente hablo de raza, me estoy perdiendo de una parte muy importante de la historia, que es la de clase, y obviamente hay otras articulaciones que sabemos son muy importantes, en términos geográficos, por ejemplo, en términos lingüísticos, en términos sexuales, en términos de género, en términos generacionales, entonces para mantener el espíritu con Stuart Hall, el problema de cuando uno sólo habla o cuenta una historia, y cuando esa historia es sólo una historia en clave de

raza, uno se está perdiendo de muchas otras cosas que le permiten a uno entender lo concreto en su complejidad y en su heterogeneidad, y se les escapan a uno cosas por ejemplo de cómo ciertos sectores del movimiento negro pueden tener posiciones de derecha o heterosexistas.

Para mí es uno de los retos más importantes de la imaginación política y teórica de los próximos años: ¿cómo volver a la clase sin que eso signifique descartar todos los avances que hemos hecho en términos de múltiples vectores de la dominación, de la sujeción y de la explotación, que no se agotan en clase social, pero que no son capturados totalmente por otras categorías?

Pregunta: Yo solamente quería retomar algo que anunciaste al principio y dijiste que luego lo ibas a desarrollar y al fin no oí, y es una pregunta que yo tengo, es lo que anunciaste como una diferenciación entre los estudios decoloniales y los estudios poscoloniales y todas estas categorías que finalmente terminan un poco confundiendo. Simplemente como para cerrar con eso.

Eduardo Restrepo: Las diferencias tienen que ver con las trayectorias intelectuales y epistémicas y en los momentos en que se formulan estos dos encuadres y estos dos proyectos teórico-políticos. Estudios poscoloniales asume sin problema, sin sentirse molesto ni cuestionado por eso, asume toda la herencia del posestructuralismo. Estudios poscoloniales, como ustedes saben, se inspira en el trabajo de Edward Said, y tiene que ver con toda la elaboración de tratar de comprender cómo la experiencia colonial constituye nuestro presente. Entonces las conversaciones de estudios poscoloniales tienen mucho que ver con elaboraciones que se afincan en Derrida, en Foucault, que no tienen, digamos, este rechazo como en algunos proponentes de modernidad-colonialidad, frente a autores y categorías europeos. Entonces ahí, por ejemplo, Gramsci, Foucault, Derrida, son fundamentales. Por ejemplo ustedes ven en la misma introducción de Said, de Orientalismo, ahí está Gramsci al lado de Foucault. Entonces lo primero que diría es que estudios poscoloniales está fincado en una serie de conceptos, de autores y de elaboraciones que hacen parte del pensamiento europeo. Este aspecto de los estudios poscoloniales son muy bien sumarisados por el pensamiento de Chakrabarty de que Europa es indispensable, pero insuficiente. Ahí me parece que está el gesto y la característica de estudios poscoloniales. Su pregunta se refiere a cómo el colonialismo constituye nuestro presente, la experiencia colonial. Y tiene que ver con muchas experiencias del colonialismo en Asia.

Ahora, el giro decolonial, sobre todo si uno lee a Walter Mignolo o a Catherine Walsh, se cuestiona la utilización de los autores y las categorías europeas. Ellos se quieren desmarcar de estas categorías y de esos autores, aunque eso es lo que dicen, en la práctica es mucho más complejo hacerlo. Digamos que ellos dicen que no están en el posestructuralismo, pero eso es como Marx: Marx hace parte del pensamiento de mucha gente aunque no lo hayan leído. Ellos se molestarían, en términos de hacer una gran elaboración y una gran apelación

a los autores europeos, porque ellos están en búsqueda de trazar unas genealogías alternas. Entonces ese asunto me parece que es un asunto distanciador y diferenciador entre estudios poscoloniales y giro decolonial.

El otro asunto que los diferencia es que el giro colonial está como anclado en todo lo que significa las experiencias coloniales tempranas, de España y de Portugal; entonces, la manera cómo abordan las preguntas y la manera cómo se contestan responden a un horizonte histórico y epistémico distinto al horizonte histórico y epistémico de teoría o estudios poscoloniales. Ese sería un segundo elemento.

Y un tercer elemento fundamental, es que para el giro decolonial el problema central tiene que ver con la desestabilización de la modernidad desde la diferencia colonial: cómo la modernidad es desestabilizada cuando introducís en el análisis la diferencia colonial. Entonces eso hace que la problemática que constituye el giro decolonial sea precisamente la decolonización, que sea lo decolonial. Entonces ahí hay una diferencia fundamental en términos de cómo se instaura el horizonte problemático que constituye ambos proyectos. Teoría poscolonial es más fácilmente habitable en escenarios académicos del norte. El giro decolonial quisiera no ser tan habitable en escenarios académicos del norte. La voluntad del giro decolonial es habitar o intervenir en escenario por fuera de la academia y en circuitos que tienen que ver más con escenarios del sur, de y desde la diferencia colonial. Entonces hay muchas diferencias: los autores, los estilos de argumentación, las categorías. No hay que confundir una cosa con la otra.

Pero habiendo dicho todo eso, podríamos considerar que los estudios poscoloniales y el giro decolonial son dos síntomas de un mismo momento histórico, es una epocalidad de fragmentación y de problematización de certezas que constituían este mundo naturalizadamente eurocéntrico.

INVESTIGACIONES EN CURSO



"Negros celebrando la independencia del Perú", Pancho Fierro, Siglo XIX.
http://educxarte.blogspot.mx/2009/08/pancho-fierro-1807-1879.html

El proyecto político afroperuano: ¿La reivindicación de una diáspora africana sin África?

O projeto político afro-peruano: A reivindicação de uma diáspora africana sem África?

The Afro-Peruvian Political Project: The claim of an African diaspora without Africa?

Juan Enrique Pozada Pineda
Escuela Académico Profesional de Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima – Perú
juanpozada@gmail.com

Resumen: Cuando nos referimos a los términos "diáspora africana", "afrodescendencia" o "afrodescendientes", inevitablemente debemos hacer referencia a África. En función a ello, África, podría entenderse como la raíz y el origen de estas tres dimensiones identitarias. En el caso del Perú, específicamente con el proyecto político étnico enarbolado por las organizaciones de derechos civiles afroperuanas y por algunas entidades del Estado especializadas en "lo afroperuano", las reivindicaciones de una afrodescendencia o pertenencia a una diáspora africana, no suelen dirigirse a África, sino a sus pares afrodescendientes más próximos. Esto como si el Océano Atlántico fuese un gran abismo entre dos mundos muy distintos: el afrodescendiente y el africano. El presente trabajo pretende dar un acercamiento a esta realidad, en donde las luchas por la reivindicación de una diáspora africana se presentan sin África, sin lo africano, desarraigadas de su raíz, aunque sí, con un "África" imaginada, más "cercana" y menos "extraña".

Palabras clave: Afroperuanos, diáspora, africanidades, proyectos identitarios, afrodescendencia.

Resumo: Quando nos referimos aos termos "diáspora africana", "afrodescendência" ou "afrodescendentes", inevitavelmente devemos fazer referência à África. Em função disso, se podia entender a África como a raiz e origem destas três dimensões identitárias. No caso do Perú, especificamente com o projeto étnico-político elaborado pelas organizações de direitos civis afro-peruanas e por algumas entidades do Estado especializadas no "afroperuano", as reivindicações de uma afrodescendência ou pertença a uma diáspora africana, normalmente não para dirigir-se a África, se não a seus pares afrodescendentes

mais próximos. Isto como se o oceano Atlântico fosse um grande abismo entre dois mundos distintos: o do afrodescendente e o do africano. O presente trabalho pretende dar uma aproximação desta realidade, onde as lutas pela reivindicação de uma diáspora africana se apresentam sem a África, sem os africanos, desenraizados, ainda sim, com uma "África" imaginada, mais "próxima" e menos "estranha".

Palavras-chave: Afro-peruanos, diáspora, africanidades, projetos identitários, afrodescendência.

Abstract: When we refer to the terms "African diaspora", "African descent" or "Afrodescendant, we must inevitably refer to Africa. Depending on this, Africa could be understood as the root and origin of these three dimensions of identity. In the case of Peru, specifically with the ethnic political project raised by Afro-Peruvian civil rights organizations and by some entities of the State specialized in "the Afro-Peruvian" concept, claims of African descent or membership of an African diaspora tend not to go to Africa but their closest Afrodescendant peers. This as if the Atlantic Ocean were a great abyss between two very different worlds: The Afrodescendant and the African. This paper aims to approach this reality, where the struggle for the vindication of an African diaspora are presented without Africa without the African, uprooted from its root, though with an imagined "Africa", "nearer" and less "strange".

Key words: Afro-Peruvians, diaspora, Africanness, identity projects, African descent.

Citar este artículo

Pozada Pineda, Juan Enrique. 2015. "El proyecto político afroperuano: ¿La reivindicación de una diáspora africana sin África?". *Revista nuestrAmérica* 3 (6) julio-diciembre: 48-61

1. Introducción

El tráfico esclavista transatlántico de africanos hacia el continente americano, a causa de la colonización europea, ha sido un evento histórico cuya influencia aún persiste en la actualidad. Una de sus consecuencias más evidentes es la gran cantidad de descendientes de africanos en las Américas que contribuyó a la formación de culturas afrodescendientes en esta parte del mundo.

Debido a que esta movilización humana comprendió un traslado forzoso, así como un rapto y despojo de toda pertenencia material e inmaterial de los africanos esclavizados, el término de diáspora como una "dispersión catastrófica" (Bruneau 2010, 36), podría ser adecuado. Es precisamente la condición de "diáspora" la que reclaman ciertos movimientos de afrodescendientes en las Américas, aunque dicha condición diaspórica toma ciertos matices de acuerdo al país o región que analicemos.

La condición de diáspora, término usado primigeniamente para la dispersión catastrófica de los judíos de la tierra de Israel, comprende ciertas características ligadas a la añoranza de dicha Tierra de la que se fue o se siente expulsado, incluso antes de haber nacido. No toda condición migratoria supone diáspora, pero toda diáspora comprende en alguna medida una condición migratoria, o sentimiento de dicha condición.

La Tierra es un factor importante para el sentimiento de diáspora, pero si es una Tierra cuyo desarraigo se remonta a los antepasados que fueron forzosamente dispersados ¿Podríamos hablar acaso de una Tierra imaginada, diferente a la que existe en la actualidad? Si se aborda, el caso de la diáspora africana, en particular, podríamos hablar de la añoranza de un África imaginada e, incluso, muy diferente a las realidades del África actual.

Los grupos organizados de afrodescendientes en los distintos países americanos, han reivindicado, a través de la historia, su conexión con África y la herencia africana como un valor positivo. Esto, para hacer frente a los imaginarios colectivos negativos sobre África y la población "negra", construidos desde los tiempos de la administración colonial, que buscan justificar la "inferioridad" de estas poblaciones para legitimar fenómenos sociales como el de la esclavitud.

En el caso del Perú, este tipo de movilizaciones y reivindicaciones también se llevaron a cabo, aunque con menor eco y movilización de masas como sucede en otros países latinoamericanos. En dicho país, las reivindicaciones sobre África y lo africano, fueron el proyecto político de una pequeña élite de "innovadores étnicos" (Barth 1976,41-45), con los hermanos Nicomedes y Victoria Santa Cruz como exponentes principales. Dicho movimiento promovió el retorno a las raíces africanas a través de la danza, la música y la poesía; sin embargo, este movimiento fue mutando, y con él, la imagen sobre el África real, hasta transformarse en un "África" alternativa y adaptada a las necesidades de los afrodescendientes peruanos.

En la actualidad, las reivindicaciones políticas de los afrodescendientes del Perú se dan a través de otra élite política, el llamado "Movimiento Afroperuano", compuesto por un gran número de organizaciones no gubernamentales y colectivos que actúan como grupo de presión en negociaciones con instituciones del Estado Peruano.

En el presente trabajo se expondrán algunos tópicos de la realidad hasta aquí esbozada, para poder dilucidar el carácter de las reivindicaciones de los afrodescendientes peruanos y la concepción de los peruanos sobre África. Esto como resultado de la observación e interacción en los espacios de algunos miembros del "Movimiento Afroperuano", junto a la interpretación de publicaciones de dichas organizaciones y análisis de manifestaciones culturales afroperuanas.

2. La presencia africana en el Perú

Es discutido aún por los historiadores el señalar el inicio de la presencia africana en el Perú. Sin embargo, la versión más aceptada es la que sugiere que en 1528 inició con la llegada de los españoles:

> Los esclavos negros empezaron a llegar al territorio de lo que sería después el virreinato del Perú hacia 1528, con los primeros españoles que arribaron a las costas de Tumbes. Para entonces, numerosos esclavos negros vivían ya en territorio americano, y se habían vuelto una presencia habitual en las incipientes colonias españolas del Caribe y Centroamérica (Aguirre 2005, 20).

Entonces, el inicio de la presencia africana en el Perú se da cuando la población del África sudsahariana, en condición de esclavización, ya formaba parte de la composición demográfica de los territorios colonizados en América. Esta es la base para comprender la particularidad de la afrodescendencia en el Perú, puesto que, al ubicarse este país en las costas del Océano Pacífico, lejos del contacto directo con las costas africanas del atlántico, tuvo muchas dificultades para recibir esclavizados africanos directamente desde África. Por lo cual, la gran mayoría de esclavizados africanos en el Perú, llegaron ya aculturados de otros países.

La etnomusicóloga Heidi Feldman trabaja el término de "Pacífico Negro", basado en el modelo de "Atlántico Negro" de Paul Gilroy (2014). Ella nos explica que en el Atlántico negro existe una "doble conciencia" que resulta de la "identificación dual" entre el África pre-moderna o tradicional y el occidente moderno, mientras en el "Pacífico Negro", existe una interacción ambigua con la cultura criolla y las culturas indígenas locales (Feldman 2009, 9). Bajo esta premisa, podemos situar a los afrodescendientes peruanos en ese "Pacífico Negro", por lo que son justamente las características descritas por Feldman las que pueden describir, a su vez, el contexto afroperuano.

Durante toda la etapa colonial, los africanos y afrodescendientes en el Perú, al vivir en la condición de esclavizados de los españoles, tuvieron una paradójica cercanía con estos. El adjetivo de "paradójica" no es gratuito, pues existieron relaciones ambiguas de aculturación, resistencia y adaptación cultural; además, a través de la visión racista de la época, en donde el "negro" era considerado como un ser jovial, alegre, ardiente, y otras características asumidas por su entorno "natural", poseía una especie de recursos de autoridad que los legitimaba en cierto modo frente a los indígenas. Sin embargo, vivían en condiciones de esclavitud, y estaban sometidos a la voluntad de sus "amos", al férreo control en sus pertenencias, vestimentas, lengua, nombre y otras características. Lo anterior, ocasionó que perdieran paulatinamente su identidad étnica específica y su africanidad.

Es por ello que la población afroperuana está enmarcada dentro del concepto de lo "criollo", y esta se suele identificar con ello, como lo señala Néstor Valdivia:

> La autoidentificación como criollo suele ir acompañada con el autorreconocimiento como negro; por lo que aparece asociada al uso de otros términos como negro/ mulato/ zambo o afrodescendiente (2014, 99).

Es precisamente esta identificación y autoidentificación con lo criollo que ha convertido a muchos descendientes de africanos peruanos en "negros peruanos", al punto en que las manifestaciones culturales afroperuanas están a menudo confundidas con lo "criollo", que admite también a los descendientes de los españoles y comprende una cultura "nacional" del Perú, pero occidentalizada y adscrita a la Costa, que a su vez es la zona más "desarrollada" del país, a diferencia de las zonas Andina y Amazónica, asumidas como más tradicionales, pobres y atrasadas.

Pero el situarse en la cultura criolla, y en la Costa, no ha sido gran ventaja para los descendientes de africanos en el Perú. El "fin" de la esclavitud llegó oficialmente el 3 de diciembre de 1854, a través del "Decreto de Huancayo" que manumitía y otorgaba la libertad que ya estaban conquistando los esclavizados africanos a través de diversos mecanismos de compra de libertad. Pero dicho fin de la esclavitud sólo fue una acción aislada para poder adscribir a soldados afrodescendientes en las filas del presidente Ramón Castilla. Esta "libertad" no tuvo un plan para la integración de los afrodescendientes como ciudadanos libres, por lo cual, la mayoría se mantuvo como peones de hacienda en las zonas rurales de la Costa, mientras que otros siguieron trabajando en las labores domésticas de los ex amos, y vivían en la marginalidad y pobreza.

Dichas características constituyeron la realidad de los afroperuanos desde inicios de la etapa republicana -la cual empezó en 1821-, y persistió hasta fines del siglo XX. La adscripción en lo criollo, el racismo, la pobreza y la marginalidad, son factores que han definido la vida colectiva de los afrodescendientes en el Perú, o afroperuanos. Ello resulta un factor clave para el entendimiento de las dinámicas sociales de este grupo humano.

3. El "Renacimiento afroperuano" y la búsqueda del "África perdida"

Después de la manumisión de 1854 no existen muchos registros sobre la historia de los afroperuanos, sino hasta mediados del siglo XX, salvo que vivían dentro de los ambientes criollo-populares y en situación de pobreza. En las décadas de los 1960 y 1970, en el marco de la ola de reivindicaciones africanistas y los "Movimientos Negros" en las Américas, surge un movimiento artístico-cultural comandado por los hermanos Nicomedes y Victoria Santa Cruz.

Los hermanos Santa Cruz son los intelectuales afroperuanos más conocidos del país, aunque no necesariamente reconocidos como intelectuales. Al menos, para la comunidad afroperuana, ellos son dos intelectuales y cultores importantísimos del arte afroperuano.

Fueron precisamente ellos quienes impulsaron una especie de "Renacimiento afroperuano", en donde las artes afroperuanas llegaron a su máxima expresión, reinventándose, renovándose, integrándose y exteriorizándose. Es este momento en donde los "negros peruanos" toman cierta conciencia para ser "afroperuanos" y recuperar algo de esa África que ya se había perdido debido al feroz proceso de aculturación, acaecido por causa del esclavismo y de la situación de los afrodescendientes peruanos ubicados en el marco de ese "Pacifico Negro", citado líneas más arriba.

Los Santa Cruz fundaron una compañía de teatro y danzas, llamada Cumanana. Victoria se encargaba principalmente de la danza y vestuario, mientras Nicomedes de la música y las composiciones poéticas. Ambos escribieron poesía, pero es Nicomedes a quien mayormente se conoce por sus décimas, así como por su investigación musical en ritmos afroperuanos, plasmados en discos musicales. Victoria es mayormente conocida por su investigación en danza, coreografías y vestuario, ella fue la encargada de dar color, imagen y representación a ese corpus artístico que iban reinventando o "reconstruyendo".

Es en este proceso en donde los afrodescendientes del Perú generan una lucha en el "Pacífico Negro" para forjarse una identidad propia, que quitara espacio a la nostalgia criolla, en favor a un sentimiento de pertenencia a una diáspora internacional (Feldman 2009, 57).

Para citar un ejemplo de estos esfuerzos de afianzar una pertenencia a una conexión y diáspora africana, podemos hablar del poema de Nicomedes Santa Cruz, "Congo libre", el cuál fue musicalizado en el álbum "Canto Negro"(1968):

A Patricio Lumumba
Mi madre parió un negrito
al divorciarse de su hombre, es Congo, Congo, conguito,
Y Congo tiene por nombre.
Todos piden que camine y lo parieron ayer.
Otros, que se elimine sin acabar de nacer...
¡Ay Congo,
Yo sí me opongo!
El mundo te mira absorto
por tu nacimiento obscuro.
Te consideran aborto
por tu gatear inseguro.
¡Ay Congo,
Cuánto rezongo!
Yo he visto blancos nacer
en condiciones iguales,
y sus tropiezos de ayer
se consideran normales.
Mi Congo, congolesito
que Congo tiene por nombre,
hoy día es sólo un negrito mañana será un gran hombre:
A las Montañas Mitumba
llegará su altiva frente,
Y el caudaloso Luaba
Tendrá en sanguíneo torrente.
¡Sí Congo,
Y no supongo!
África ha sido la madre
que pariera en un camastro
Al niño Congo, sin padre,
Que no desea padrastro.
¡África, tierra sin frío,
madre de mi obscuridad;
cada amanecer ansío,
cada amanecer ansío,
cada amanecer ansío
tu completa libertad!

En este poema se puede observar el compromiso con África y el conocimiento de las realidades africanas del autor. De forma metafórica, habla sobre el nacimiento del Congo-Kinshasa, ex Congo Belga y Actual República Democrática del Congo, como si fuese un niño. El autor establece una crítica con respecto a la situación de marginalidad que la comunidad

internacional sostenía con esta nación debido a los problemas socio-políticos de dicho país, aún persistentes, que lo auguraban como estado fallido. Santa Cruz hace la comparación con otros estados europeos con nacimientos similares y sugiere una dosis discriminatoria en dicha crítica al Congo, por su origen africano o "negro".

A su vez, el autor establece unos nexos íntimos con África, llamándola "madre de su obscuridad", sugiriendo una relación entre su "negritud" de piel como una herencia de África. Es importante también la dedicatoria que hace al líder congolés Patrice Émery Lumumba, de orientación socialista, quien fue asesinado cruelmente por espías estadounidenses, para la posterior instalación del dictador Mobutu Sese Seko, quien se quedó en el poder hasta 1997, cuando el país pasó a llamarse Zaire.

El Congo era un referente recurrente para las reivindicaciones que realizaba Nicomedes Santa Cruz, a través de su poesía y sus arreglos musicales. Si se compara la musicalidad de ritmos afroperuanos como el "festejo", o los "punteos" de zapateo que expone en sus discos, son muy parecidos a los "punteos" de guitarra de ritmos congoleses como el "soukouss" o la llamada "rumba lingala". Para un caso específico, puede compararse el "zapateo en menor" de Nicomedes Santa Cruz, con la canción del cantante congolés Tabu Ley Rochereau, "Kaful Mayay", en donde la guitarra muestra auditivamente un parecido muy cercano. Ello puede sugerir un préstamo de África hacia la diáspora, de la diáspora hacia África, o herencia de estilos, conservados en la tradición. Lamentablemente estas hipótesis tendrán que esperar a ser resueltas o quedarán irresolutas, puesto que tanto Santa Cruz como Tabu Ley ya fallecieron y no se les podrá preguntar si se conocieron personalmente en algunos de sus viajes, o hubo un intercambio musical en esa ola de reivindicación africanista y panafricanista de los 60 y 70 del siglo XX.

Este movimiento, fue el único proyecto político identitario en su tipo en el Perú, pues la música afroperuana, dejó de contemplar un sentido de reivindicación política y social, para pasar a ser más comercial y festiva. Esta situación, se está tratando de cambiar mediante el trabajo de algunos innovadores como el caso del sobrino de los Santa Cruz, Rafael, fallecido en el 2014, quien fundó la compañía "Afroperú".

4. La noción de diáspora en el Perú

La palabra diáspora hace referencia a "hogar"(Brah 2011, 222), a "retorno" y al sentimiento de nostalgia por una tierra añorada. El término "diáspora", fue acuña originalmente para el pueblo judío, el cuál fue dispersado de la tierra que asumían como propia y la cual fue reivindicada como la tierra a retornar.

Avtar Brah (2011, 222-226) explica cómo esta relación entre la pertenencia a ese hogar diaspórico, no contraviene necesariamente a la pertenencia y al sentimiento de hogar en el nuevo territorio asentado. El sentimiento de nostalgia que existe en una diáspora sugiere la idea del retorno. Este retorno no necesariamente debe ser "físico", con la movilización del

individuo a esa tierra prometida y perdida, sino que los retornos simbólicos, como los movimientos de reivindicación artística, política y reconstrucción de corpus culturales, suponen las dos formas de reconectarse con esa patria, de la que se siente "exiliado", incluso antes de haber nacido(Izard 2005, 91-110).

Bajo esta premisa podemos afirmar que el movimiento de reivindicación artística de los hermanos Santa Cruz, comprende un retorno simbólico, al tratar de encontrar y recrear el África perdida y auténtica en las manifestaciones culturales afroperuanas. Un proyecto como este, se puede decir que trató de africanizar y afroperuanizar el sector "negro" de lo "criollo".

Pero, luego de este intento de retorno simbólico, y el intento de forjar una vida en diáspora, se tuvo que hacer un retorno a lo peruano y mantenerse en una reivindicación de la "negritud" peruana. Esto a causa de que la reivindicación de África suponía, y supone aún para algunos puristas, una ruptura con lo "peruano", en contraposición a los indígenas andinos y amazónicos, que estaban empezando a ser reivindicados como pueblos originarios y los "verdaderos dueños de la tierra", como en el gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (1968-1979). Lo anterior ponía a los afroperuanos en cierta posición vulnerable en la reivindicación de sus derechos civiles, aunque paradójicamente, la pertenencia a una diáspora, los conectaba a una comunidad de apoyo mayor y a otra ola de reivindicaciones con creciente apoyo internacional.

Si la diáspora presenta una nostalgia del retorno a un hogar desarraigado, sin necesariamente contraponer el sentimiento de hogar y nacionalidad en el país de nacimiento, podemos decir que los afroperuanos en la actualidad no viven en diáspora.

La activista afroperuana Mónica Carrillo, en una entrevista de 2009 publicada en el dossier "Le Monde Diplomatique", señala una conceptualización sobre el término "afrodescendiente" que nos puede perfilar cierto alcance sobre la concepción de diáspora para los afrodescendientes peruanos:

> El término 'afrodescendiente', por ende, se ha perfilado como el más aceptable entre las organizaciones que investigan este tema, ya que "implica el reconocimiento de una ancestralidad africana, es decir, ser hijos e hijas de una diáspora africana ocasionada por el tráfico
> esclavista" (Reynoso, Oré y Carrillo 2010, 16)

Esto sugiere algunas connotaciones interesantes para el análisis. El concepto de diáspora sí se enmarca a una dispersión forzosa debido a un evento trágico, el cuál es el tráfico esclavista. Pero, en este caso, más que hacer referencia a un sentimiento de pertenencia a una patria u hogar desarraigado, se hace referencia a la herencia, Esto debido, a que se habla de ancestralidad, y a la condición de "hija" o "hijo", claro que de una madre implícita, pero no se hace referencia alguna al retorno a esa madre.

Es entonces que surge otro concepto de diáspora, entendido para los afrodescendientes peruanos: La herencia y "ancestralidad". Pero al surgir esto, nos debemos preguntar ¿Qué comprende dicha herencia y ancestralidad?

Si bien, el proyecto africanista de los Santa Cruz ha sido dejado de lado, se puede resaltar una característica bastante patente que se sugiere en el poema de Santa Cruz, citado líneas arriba: "El color de la piel"

La principal información que se tiene en Perú con respecto a África está relacionada con el tema de la esclavitud, y salvo las informaciones sobre la realidad contemporánea africana y de la diáspora compartida por los Santa Cruz en sus manifestaciones artísticas, es la esclavitud el tema histórico más recurrente en las manifestaciones artísticas afroperuanas que hablen sobre África.

Los afrodescendientes peruanos poseen muy poca información sobre África y sólo el 46% de los afroperuanos considera que sus antepasados vienen de África (Ministerio de Cultura del Perú 2015, 101). Lo anterior pondría en tela de juicio la posibilidad de una vida en diáspora, lo cual sugiere que debe entenderse de otra manera la afrodescendencia en el Perú, y sus relaciones con África. Esto haciendo énfasis en la situación actual, y no en una posibilidad futura de una toma de "conciencia diaspórica", producto del trabajo político de los innovadores étnicos afroperuanos, a cargo del llamado "Movimiento Afroperuano".

5. África y "África" para los afrodescendientes peruanos

Como se mencionó, actualmente las relaciones entre los afroeruanos y su conocimiento e interacción con las realidades africanas contemporáneas son distantes o casi inexistentes. Esto no es sólo característica de los afroperuanos, sino de los peruanos en general. Existe un desconocimiento abrumador sobre África en el Perú, no sólo en lo cotidiano, donde se sabe de países africanos por noticias aislados sobre conflictos políticos o masacres, o por las selecciones africanas en los mundiales de fútbol. Son también los sectores académicos quienes tienen un desconocimiento profundo sobre las realidades africanas: no existe ningún centro de investigación o estudios africanos en el país, y la casi única información a profundidad sobre África se da en la especialidad de antropología, a través de las etnografías clásicas sobre África, de inicios a mediados del siglo XX. Esto sumado a lo sostenido por Feldman (2009), con base en lo trabajado por Gilroy (2014): Los afroperuanos forman un "Pacífico Negro", mayormente relacionado con la interacción con las poblaciones criollas e indígenas locales.

Es así que no nos debe resultar extraño el desconocimiento del África real y su relación con lo afroperuano. Por ejemplo, algunas similitudes musicales, de comida y de realidades cotidianas. Los estereotipos sobre África, incluso entre los mismos afroperuanos, legitiman concepciones discriminatorias: África es extraña, con gente que practica la antropofagia como una práctica culinaria cotidiana, pobre, barata, plagada de construcciones precarias,

enfermedades, VIH/SIDA, con músicas y comidas raras, con personas altas, de piel muy oscura, sensuales y sexuales, salvajes, y con gobiernos dictatoriales y conflictos políticos de nunca acabar[8].

Una frase bastante difundida entre los afroperuanos de la zona central de la ciudad de Lima para asumir esta condición extraña de África es: "No me digas negro que me llama a África", en clara connotación a lo anteriormente expuesto. Además, es conveniente resaltar que, debido a la herencia colonial, mientras más negro se sea, más africano se parece, más atrasado y feo se percibe. Mientras más blanco se sea, más criollo o europeo se parece, más civilizado y más atractivo se percibe. Esta es la realidad de un país que, pese a hacer los esfuerzos por no serlo o aparentarlo, sigue siendo eminentemente discriminador y "racista".

Es por ello que la reivindicación de esa ancestralidad no se realiza con un viaje directo hacia África, sino con una escala en Cuba, Brasil o en las otras zonas que comprenden el "Atlántico Negro" de Gilroy (2014), que reivindica la fusión de una África premoderna y un occidente moderno. Es así que no se reivindica el África real, sino un "África" imaginaria, menos "extraña", más americana, más ajustable a las realidades del "Pacífico negro".

Los referentes de esta "África", menos extraña para los afrodescendientes peruanos, son principalmente lo afrocubano y afrobrasileño, culturas que son vehículo de la cultura Yoruba, del actual Benín y Nigeria. Actualmente, si se presencia performances de grupos artísticos afroperuanos que reivindiquen África, como el caso de la compañía Kimba Fá, se puede observar elementos Yorubas presentes en la "santería" cubana y el candomblé brasileño. Estas van acompañadas de algunos atuendos que pueden hacer recordar a los Masai de Kenia y Tanzania; y también de la iconografía Adinkra, de los pueblos Akan de Ghana y Côted'Ivoire.

Es así como la reivindicación de esta diáspora africana deja de lado al África real, para reivindicar al "África" imaginaria, que en realidad vendría a ser el "Atlántico Negro".

6. Las reivindicaciones afroperuanas en la actualidad a través del "Movimiento Afroperuano"

A partir del año 2001las organizaciones no gubernamentales y colectivos "negros" del Perú que andaban algo dispersos con sus agendas propias, se unieron momentáneamente para prepararse para la Conferencia Internacional contra el Racismo, la Xenofobia y todas formas de discriminación, en Durban, Sudáfrica.

[8] Esta información es producto del recojo de información tanto en entrevistas estructuradas, en conversaciones informales y en la observación de campo, desde el inicio de mis investigaciones en el 2009, y en ámbitos cotidianos desde antes. Debido a que es una opinión ampliamente difundida, citar las entrevistas donde se recogen dichos datos sería una tarea que ameritaría un artículo independiente, por su extensión.

Es ahí donde las organizaciones afroperuanas que se centraban en la unión por el color de piel y el ser "negro", empiezan a tomar el nombre de afroperuanos. Algunos líderes de estas organizaciones suelen bromear con que: "Entramos negros y salimos afroperuanos", haciendo clara alusión a la adopción de este término reivindicativo. Lo interesante, es que muchos de ellos asumen que es recién en este año en donde adoptan este término, y no aluden a que ya era usado por los Santa Cruz en los 60 y 70del siglo XX, aunque posteriormente lo abandonan por el término "negro".

Es importante aclarar que el término "negro" denota una condición de unidad por el color de piel y a las características sociales dictadas por el origen biológico, mientras que el término afroperuano, sugiere la pertenencia a un grupo étnico y una condición de unidad que va más allá de lo físico: Reivindica los aspectos históricos, ideológicos y culturales y los asume como una comunidad con destino común, pese a sus diferencias regionales.

A partir de ese 2001 el discurso de las organizaciones que aún permanecen atomizadas y sin formar un Movimiento consistente, con una agenda y proyecto político más o menos uniforme, cambia de sentido en haber reivindicado los derechos de su "raza", por los de su "etnia".
Según la organización Centro de Desarrollo de la Mujer Negra Peruana (CEDEMUNEP), estos son los elementos básicos de la lucha del "Movimiento Afroperuano":

> Lucha contra la exclusión, la discriminación étnica, cultural y racial
> Lucha por la reivindicación social, económica, educativa, de género y política, en donde se reconozca constitucionalmente como Pueblo Afroperuano.
> Lucha por una revalorización étnica y cultural del Pueblo Afroperuano (2011, 26).

Esto, debido a que el principal problema de dicha población reside en la discriminación étnica, cultural y racial, lo cual, según indica dicha organización, dificulta el desarrollo económico y social de los afroperuanos.

Entonces podemos decir que más que un movimiento de revalorización étnica-cultural, el cual si correspondía al proyecto de los hermanos Santa Cruz, este es un movimiento por la reivindicación de los derechos civiles de esta población. Lo interesante resulta pensar cómo reivindicar los derechos de los afroperuanos o afrodescendientes del Perú, si no se tiene claro que es ser afroperuano: si se asume como ser hija o hijo de la diáspora y poseer ancestralidad africana, ¿cómo serlo si no hay una identificación con África y sólo el 41% de las personas identificadas como afroperuanas consideran esa ancestralidad africana?

Esto sugiere cierto pragmatismo en las reivindicaciones políticas de los afroperuanos y un proyecto político aún difuso, tanto en la revaloración étnica-cultural como en esa reivindicación con África, que por el momento se realiza con un imaginario especifico de "África", que se corresponde con el Atlántico Negro. Además, la demanda de los derechos civiles de esta población que aún permanece como "negra peruana", se encuentra en tránsito de reconvertirse en "afroperuana".

7. Conclusiones

A través del presente trabajo se ha podido abordar el tema de diáspora en el caso peruano, y precisamente afroperuano. Hemos podido analizar que el concepto de diáspora entre los afroperuanos está más relacionado a la ancestralidad africana, que a la añoranza del retorno. Esta ancestralidad, se puede percibir a través de la reivindicación del "África" menos extraña, que vendría a ser el "Atlántico Negro": un África premoderna con un occidente moderno, es decir, un "África mestiza". Es decir, existe una reinterpretación del concepto de diáspora, ajustado a las dinámicas sociales de los afroperuanos y de las organizaciones civiles afroepruanas.

Adicionalmente, podemos afirmar que los objetivos del proyecto político afroperuano a través de dichas organizaciones, agrupadas bajo el nombre de "Movimiento Afroperuano", no se centra en la reivindicación de una diáspora y de una identidad étnica y revalorización cultural, como sí sucedió en los 60 y 70 con Cumanana de Nicomedes y Victoria Santa Cruz. Más bien, su proyecto comprende una lucha por los derechos civiles de la población "negra", llamada afroperuana como término reivindicativo o eufemístico, y no como un término que sugiera una adscripción a un grupo étnico más allá de la concepción de raza y color de la piel. Esta reivindicación se centra en la negociación y consecución de políticas públicas afirmativas, que logren obtener avances en materia de derechos humanos para esta población.

Actualmente los esfuerzos por obtener esos derechos humanos, así como la autoadscripción como afroperuanos para ser beneficiarios de ellos, pueden ser un factor muy influyente en el posible cambio o no de este proyecto político, y de la aceptación o no de dichas reivindicaciones en la población afroperuana en general. Ello, representa un reto para dichas organizaciones, que al descuidar un proyecto identitario y centrarse en la "lucha" pragmática por derechos civiles, corre el riesgo de perder la razón de su "lucha". Esto, debido a que, como se puede observar en este trabajo, solo el 41% de esta población se identifica como afroperuana, tal vez por esta discontinuidad de proyectos como el de los hermanos Santa Cruz, o tal vez, por otros factores, que merecen una mayor profundización.

Referencias

Aguirre, Carlos. 2005. *Breve historia de la esclavitud en el Perú: Una herida que no deja de sangrar*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Barth, Frederik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Brah, Avtar. 2011. *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Madrid: Maggie Schmitt y Traficantes de sueños.

Bruneau, Michel. 2010. Diasporas, transnational spaces and communities. En *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods,* eds. Rainer Bauböcky y Thomas Faist, 35-49. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Centro de Desarrollo de la Mujer Negra Peruana. 2011. *Más allá del perdón histórico: Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos del Pueblo Afroperuano*. Bogotá D.C.: Global Rights-Partners for Justice.

Feldman, Heidi Carolyn. 2009. *Ritmos negros del Perú: Reconstruyendo la herencia musical africana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Gilroy, Paul. 2014. *Atlántico Negro: Modernidad y doble conciencia.* Madrid: Akal.

Izard Martínez, Gabriel. 2005. "Herencia, territorio e identidad en la diáspora africana: Hacia una etnografía del retorno". *Estudios de Asia y África*, XL (enero-abril): 89-115.

Ministerio de Cultura del Perú. 2015. *Estudio Especializado sobre población Afroperuana*. Lima: Ministerio de Cultura del Perú-Grupo de Análisis para el Desarrollo.

Reynoso Rendón, Cecilia, Gustavo Oré Aguilar y Mónica Carrillo Zegarra. 2010. *Políticas Públicas y Afrodescendientes en el Perú*. Lima: LUNDU Centro de Estudios Afroperuanos.

Santa Cruz, Nicomedes. 1968. *Congo Libre*. [Grabación de sonido](RCA Víctor).

Valdivia, Néstor. 2014. "'Negra soy, color bonito': El papel de la 'raza' en la identidad de los afrodescendientes del Perú". *Debates en Sociología* 39: 73-125.



"The Ubuntu Mural" in Noordhoek at the Living art Farm, Lisa Martin.
https://dreaminglifeasart.wordpress.com/2014/04/20/the-ubuntu-mural/

Acciones afirmativas y afro-reparaciones en Colombia. Una crítica desde *ubuntu*

Ações afirmativas e afro-reparações na Colômbia: uma crítica desde *ubuntu*

Affirmative actions and Afro-repairs in Colombia. A critique from *Ubuntu*

Jean-Bosco Kakozi Kashindi
Universidad Nacional Autónoma de México
yakokole@gmail.com

Resumen: En este artículo reflexiono sobre las políticas públicas de reparación a las poblaciones colombianas de ascendencia africana, comúnmente conocidas como "acciones afirmativas". Sostengo son un paso en el buen camino, pero deben ampliarse y pensarse como afro-reparaciones. Éstas deben partir, por un lado, del crimen de lesa humanidad que fue la esclavización de los africanos secuestrados y desterrados, y, por otro lado, del desplazamiento forzado de los afrodescendientes colombianos. Desde el aporte de *ubuntu*, las afro-reparaciones deben tener como meta la restauración de la humanidad negada a las poblaciones afrodescendientes y, de ahí, la restauración de Colombia como una "comunidad de pertenencia" de toda la diversidad cultural o pluralidad étnica que la constituye. Teniendo esto en cuenta, las afro-reparaciones no deben contemplar solamente aspectos puntuales de políticas sociales focalizadas ni aspectos parciales de las acciones afirmativas, sino que deben llevar a cabo una política social ambiciosa e integradora que compagine tanto la lucha contra la pobreza y la desigualdad socio-económica, como el combate contra los prejuicios raciales y el racismo.

Palabras clave: Colombia, acciones afirmativas, humanidad negada, *ubuntu*.

Resumo: Neste artigo reflito sobre as políticas públicas de reparação das populações colombianas de ascendência africana, comumente conhecidas como "ações afirmativas". Sustento serem um passo em um bom caminho, mas devem ampliar-se e serem pensadas como afro-reparações. Estas devem partir, por um lado, do crime de lesa humanidade que foi o crime da escravidão dos africanos seqüestrados e transformados em párias e, por outro lado, do deslocamento forçado dos afro-descendentes colombianos. A partir da contribuição do *ubuntu*, os afro-descendentes devem ter como meta a restauração da humanidade negada às populações afro-descendentes e, desde então, a restauração da Colômbia como uma "comunidade de pertencimento" de toda a diversidade cultural ou pluralidade étnica que a constituem. Tendo isto em conta, as afro-reparações não devem somente

aspectos pontuais de políticas sociais focadas nem em aspectos parciais das ações afirmativas, mas devem levar a cabo uma política social ambiciosa e integrada que acompanhe tanto a luta contra a pobreza e a desigualdade sócio-econômica, como o combate contra os preconceitos raciais e o racismo.

Palavras-chave: Colômbia, ações afirmativas, humanidade negada, *ubuntu*.

Abstract: In this paper I reflect on the public policies of repair, commonly known as "affirmative actions", for the Colombian populations of African descent. I argue they are a step in the right direction, but they must be expanded and thought as Afro-repairs. These policies should have their basis, on one hand, on the crime of enslavement of kidnapped and exiled Africans and on the other hand, on the forced displacement of Colombian Afrodescendants. From the contribution of *Ubuntu*, the afro-repairs must have as a goal the restoration of the humanity denied to the Afrodescendant populations and, hence, the restoration of Colombia as a "community of membership" of all cultural diversity or ethnic plurality that constitute it. Bearing this in mind, the Afro-repairs should not only consider specific aspects of focused social policies or partial aspects of affirmative actions but carry out an ambitious and integrative social policy that reconciles both the fight against poverty and socio-economic inequality, as well as combating racial prejudice and racism.

Key words: Colombia, affirmative actions, denied humanity, *ubuntu*.

Citar este artículo

Kakozi Kashindi, Jean-Bosco. 2015."Acciones afirmativas y afro-reparaciones en Colombia. Una crítica desde ubuntu". *Revista nuestrAmérica* 3 (6) julio-diciembre: 63-79

[9]

1. Introducción

Las políticas de reparación a los afrodescendientes es un tema urgente, pero complejo y polémico. Las preguntas como ¿Qué reparar? ¿A quién reparar? ¿Cómo reparar? ¿Por qué reparar? ¿Es posible reparar?, entre otras, evocan siempre el tamaño del crimen de la esclavitud negra y el racismo que produjo. Para enfrentar la situación de racismo que sigue afectando profundamente la vida, la existencia de millones de seres humanos de ascendencia africana, en América Latina y el Caribe, hay países que, impulsados por coyunturas internas y/o externas, han empezado a tomar medidas importantes para combatir el problema de racismo y la exclusión social. Los países pioneros en esa materia han sido Brasil y Colombia, que ocupan respectivamente el primer y el segundo lugar en la región en cuanto al número de las poblaciones afrodescendientes se refiere.

En Colombia se han llevado a cabo políticas públicas de acciones afirmativas, focalizadas a las personas de ascendencia africana, de ahí son llamadas "afro-reparaciones". Dichas políticas parten de dos hechos importantes: uno antiguo, la esclavitud, y otro relativamente reciente, el desplazamiento forzado. Ambos hechos tienen en común el racismo, marginación o exclusión social, política, económica de los afrodescendientes. Entonces, por las acciones afirmativas, se pretende combatir el racismo y resarcir los daños causados a los desplazados del conflicto armado, devolviéndoles sus tierras.

A mi juicio, esas políticas quedan cortas para combatir el racismo, ya que sólo atienden algunas causas y/o efectos de ése. Para luchar cabalmente contra el racismo, no basta con enfrentar sus causas segundarias o sus efectos (pobreza, marginación social, desplazamiento, etc.), hay que ir también a la raíz del mismo. La raíz del racismo hacia las personas afrodescendientes es la concepción negativa de la humanidad de las personas "negras", construida durante un periodo de larga duración que va, por lo menos, desde la Edad Media hasta la primera mitad del siglo XX, teniendo el siglo XIX como un momento culmen. Desde lo anterior, postulo que para luchar realmente contra el racismo y reparar los daños que éste ha causado, es menester una política integral que contemple tanto las reparaciones materiales y simbólicas, como la restauración de la humanidad negada de las personas "negras".

El artículo está dividido en tres puntos. Primero presentaré el contexto socio-histórico de las afro-reparaciones; después reflexionaré sobre el racismo y las afro-reparaciones; por último, haré una crítica de esas últimas desde una concepción africana (subsahariana) de humanidad, expresada por *ubuntu*; el artículo termina con una conclusión que resalta la postura defendida en estas reflexiones.

---

[9] Ponencia dictada el 19 de agosto de 2014, en el curso "Investigaciones sobre poblaciones afrodescendientes", organizado por The Tubman Institute de York University (Canadá) y la Coordinación del Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través del Programa Nacional de Investigación Afrodescendientes y Diversidad Cultural; curso impartido en la Coordinación del INAH (México, D.F.), del 18 al 22 de agosto de 2014. Este artículo es una versión ligeramente modificada de la ponencia original: "Crítica de las afrorreparaciones desde *ubuntu*".

2. Contexto socio-histórico de las afro-reparaciones

1.1. La Constitución de 1991 como referencia

La Constitución del 1991 es el marco referencial directo de las acciones afirmativas conocidas como "afro-reparaciones". Pero las causas de esas reparaciones son principalmente la institución económica, que fue la esclavización de los africanos y, más recientemente, el desplazamiento forzado de los negros y afrocolombianos.

Esa Constitución fue el resultado de la combinación de varias coyunturas (social, política y económica) que no puedo desarrollar aquí para evitar desviarme del objetivo de estas reflexiones. Sólo hay que recordar que dentro de esas coyunturas, las movilizaciones de los movimientos sociales negros, afrocolombianos, palenqueros[10] y raizales[11] jugaron un papel importante.

Colombia fue definida, en esa Carta Magna de 1991, como país pluriétnico y multicultural, lo cual inauguró oficialmente el multiculturalismo en ese país. Así, emergieron varios grupos que se valieron de los "esencialismos estratégicos"[12] para reivindicar una identidad cultural diferenciada y reclamar sus derechos.

El multiculturalismo vino a abrir la "caja de pandora", por así decirlo, de la sociedad colombiana, pues aunque ya había movimientos sociales que reivindicaban tal o cual derecho, o bien luchaban contra el racismo (como es el caso del Movimiento Nacional Cimarrón), con esta consagración constitucional del multiculturalismo muchas otras identidades subalternizadas, silenciadas o discriminadas salieron a la luz haciéndose más presentes. Esto lleva a Claudia Mosquera a aseverar que "el espectro multicultural ha traído consigo, por medio de legítimas demandas, la emergencia de ciudadanías diferenciadas"[13], lo cual, en su opinión es benéfico en tanto que "ha permitido mostrar que las diferencias

---

[10] Los palenqueros son descendientes de cimarrones africanos que viven en San Basilio de Palenque, en el Departamento de Bolívar, a 50km de Cartagena de Indias. Aquellos cimarrones se liberaron de la esclavitud, a finales del siglo XVI y principios del XVII, liderados por BionkosBiohó.

[11] Los raizales son colombianos con ascendencia "anglo-africana", que tienen una cultura arraigada esencialmente en las culturas inglesa y africana, y que viven principalmente en las Islas colombianas de Providencia, San Andrés y Santa Catalina (Guevara, 2007; Rivera, 2007).

[12] Citando a Spivak, Claudia Mosquera explica los "esencialismos estratégicos" como "solidaridades temporales dirigidas a la acción social, por medio de los cuales [las personas afrodescendientes] aceptan de manera transitoria una posición esencialista en cuanto a sus identidades para poder actuar como bloque" (Mosquera, 2007, 214).

[13]La autora define "Ciudadanías diferenciadas" como el conjunto de sujetos socialmente marcados por su relación conflictiva y antagónica con los modelos normativos de ciudadanía. Estas ciudadanías expresan las formas en que los grupos subordinados actúan frente al racismo, el sexismo, la homofobia y la inequidad social (Mosquera, 2007, 214, nota nº2 al pie de página).

culturales se conectan con situaciones indeseables tales como la pobreza, el sexismo, el racismo, el clasismo, la intolerancia y la homofobia" (Mosquera 2007, 215).

Asimismo, en los años 1990 con el auge del multiculturalismo que inició en Estados Unidos, hubo, desde fuera de Colombia, una influencia cada vez más importante de organismos internacionales, de las cumbres y conferencias mundiales, y, desde adentro, se podía observar la presencia cada vez más importante de diferentes activistas afrodescendientes, intelectuales y grupos organizados en torno a diferentes demandas. Lo cual puso al descubierto el hecho que los afrodescendientes no eran un todo homogéneo, pues si bien éstos se presentaban como una diferencia cultural en el cuadro nacional, dentro de esa diferencia existen

> otras diferencias culturales étnico-raciales microlocales: por ejemplo, dentro de la categoría *negros* o *afrocolombianos* habría que entender las diferencias construidas entre los *raizales* de San Andrés y Providencia, los *libres* del Chocó, los *champetúos* de la Cartagena negra popular, los palenqueros de San Basilio de Palenque, los *renacientes* de Tumaco, y los negros y afrocolombianos de las grandes ciudades, que nacieron en ellas y son hijos de gentes negras del Pacífico o del Caribe continental e insular llegadas en calidad de emigrantes años atrás (Mosquera 2007, 215).

Pese a esas diferencias microlocales, Mosquera enfatiza el hecho de que todos esos grupos deben reconocer que tanto las desigualdades sociales y económicas como otros tipos de discriminación, los golpean por igual. De ahí la importancia de evocar y no perder de vista el contexto histórico y genealógico de su emergencia como grupo subalternizado. Este contexto no es otro que el de la esclavitud de los africanos en los territorios que hoy conforman la República colombiana, donde la esclavización se ha quedado como aquella "huella genealógica [que] escamotea [a los afrodescendientes] la igualdad de oportunidades" (Mosquera 2007, 220). Con el multiculturalismo se abrió, entonces, la posibilidad de poner sobre la mesa la problemática de las diferencias culturales a nivel macro y micro.

En cuanto a la mayoría de los colombianos de ascendencia africana se refiere (ya sean del Caribe insular, Caribe continental, Costa pacífica o de las urbes), tanto en lo macro como en lo micro, esas diferencias culturales están atravesadas por las experiencias y vivencias de racismo y exclusión o marginación social. Por lo mismo, las acciones afirmativas dirigidas a acabar con su situación de vulnerabilidad deben considerar muy seriamente esa realidad de negatividad. Para ello, resulta imprescindible evocar, por un lado, las memorias de la esclavitud africana y sus corolarios y, por el otro, tener presente el reciente conflicto armado que ha obligado a centenares de miles de afrodescendientes a convertirse dolorosamente en "desplazados".

Hay algunos afrodescendientes de Colombia que no quieren que se siga rememorando la esclavitud y/o que los sigan considerando como víctimas, porque la esclavitud fue una experiencia horrible y dolorosa que hay que olvidar, ya que los deshonra o les quita la

posibilidad de superarse personal y socio-económicamente en la sociedad actual, en la que las relaciones interpersonales y de poder han sido racializadas. Ese grupo de personas trama, según el intelectual afrocolombiano, Santiago Arboleda (2002), las estrategias de "suficiencias íntimas" para sobrevivir en sus condiciones infrahumanas o tratar de arreglárselas y seguir adelante[14].

Dentro de esta misma línea se inscriben algunos intelectuales que están en contra de las reparaciones históricas, porque "las exigencias de justicia y equidad para corregir las desigualdades no ganan nada invocando los daños del pasado" (Giraud); porque "hacemos parte del presente y tenemos la responsabilidad del mismo, debemos actuar en el presente" (Jewsiewicki); porque "en nombre del pluralismo cultural, cada diferencia cultural existente debe ser perpetuada tal cual por el solo hecho de ser una diferencia" (Baumann); y porque las reivindicaciones amparadas en la existencia de la identidad negra, afrocolombiana o raizal son unas invenciones posteriores a la Constitución de 1991, al artículo transitorio (AT) 55 y a la ley 70 de 1993 (Cunin, Hoffmann, Barbary, Ramírez y Urrea) (Autores citados en Mosquera y Barcelos 2007, 228-229).

Desde mi punto de vista, la negación de la evocación del pasado para las reparaciones del presente debe ser abandonada, por el simple hecho de que – sobre todo en el caso de los afrodescendientes de "nuestra América"– existe una continuidad, pese a algunos sesgos contextuales o circunstanciales dentro de la misma. No es fortuito que en esta región siga vigente la aseveración de Roger Bastide sobre las Américas, según la cual, la riqueza tiene color (Bastide 1969). Así, me sumo a los planteamientos de autores como Rita Segato, Aníbal Quijano, Arturo Escobar, Claudia Mosquera, Santiago Castro Gómez y Peter Wade, entre otros, quienes piensan que el pasado colonial sigue presente en las estructuras de poder y en las relaciones interpersonales en "nuestra América". Ese pasado doloroso sigue dictando, en la mayor parte de la región, qué es lo que se es, qué es lo que se debe conocer y cómo se debe conocer, qué es lo que se debe esperar en esta vida y después de ella. En otros términos, la colonialidad[15] como modo de pensar sigue influyendo de manera determinante en las dimensiones ontológica, epistemológico-pragmática y religiosa o moral de las sociedades nuestramericanas.

[14]El concepto de "suficiencias íntimas" significa "el reservorio de construcciones mentales operativas, producto de las relaciones sociales establecidas por un grupo a través de su historia, que se concretan en elaboraciones y formas de gestión efectivas comunicadas condensadamente como orientaciones de su sociabilidad y su vida. Son suficiencias íntimas en la medida en que – no sin aludir a las carencias – insisten en un punto de partida positivo, vivificante para el individuo y su comunidad, y no propiamente en una actitud reactiva frente a otros grupos". Santiado Arboleda, "Paisajes, colonias y movilización social afrocolombiana en el suroccidente colombiano" (Arboleda 2002, 399-420).

[15] Para los intelectuales del "giro descolonial", la colonización y el colonialismo, como sistema de dominación política, económica y cultural de las metrópolis euroccidentales terminaron, empero la colonialidad, situación o modo colonial de ser, pensar, vivir, producir conocimiento en las ex – colonias sigue vigente. (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007).

1.2. La Conferencia de Durban como referencia

Como ya enunciado en algunas líneas anteriores, las afro-reparaciones tienen como antecedentes directos las movilizaciones y reflexiones sobre las mismas, dentro y fuera de Colombia. Entre ellos podemos mencionar: las demandas étnico-raciales de los movimientos negros –que llegaron a su clímax en los años ochenta– cuyos líderes tuvieron diálogos sostenidos durante décadas con el Movimiento Negro estadounidense y con el Movimiento Negro de Brasil; la Constitución de 1991, artículo transitorio (AT) 55 y la ley 70 de 1993[16]; la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y otras formas conexas de Intolerancia, que se llevó a cabo, del 31 de agosto al 08 de septiembre de 2001, en la ciudad de Durban, en Sudáfrica.

Sin menoscabar los aportes de otros movimientos y movilizaciones en pro de las demandas de los afrodescendientes, ni las influencias anteriores de organismos internacionales, entre ellos la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y la Organización Internacional de Trabajo (OIT), puedo afirmar que la III Conferencia Mundial de Durban, organizada bajo auspicios de la ONU, fue un importante punto de llegada respecto de las demandas de reparaciones a los afrodescendientes de la región, en general, y de los afrodescendientes de Colombia, en particular. Por esta razón, me detendré un poco más sobre algunas resoluciones de dicha Cumbre.

De entrada, cabe mencionar que esa Conferencia fue precedida, para el continente americano, por la "Conferencia Regional Preparatoria de las Américas", también conocida como "Conferencia de Santiago", porque se llevó a cabo en Santiago de Chile del 05 al 07 de diciembre del año 2000[17]. En esta Conferencia, como plataforma de combate al racismo se afirmó que "la negación de la existencia de discriminación y racismo a nivel del Estado y la sociedad, así como la pobreza, contribuyen a la perpetuación de esas prácticas"[18] y, asimismo, se adoptaron dos documentos que fueron presentados y discutidos en la Conferencia de Durban: la Declaración Final y el Plan de Acción. Del primero, recogió muchos elementos, entre ellos, la condena, sin ambages, de la esclavitud de africanos como crimen de lesa humanidad; en su artículo 13, apartado "Cuestiones generales", se declara lo siguiente:

> Reconocemos que la esclavitud y la trata de esclavos, en particular la trata transatlántica, fueron tragedias atroces en la historia de la humanidad, no sólo por su

---

[16] Diario Oficial No. 41.013, de 31 de agosto de 1993. Disponible en: http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/4404.pdf?view=1 (consultado 15/10/2014).

[17] Esta Conferencia –convocada por el gobierno de Chile y donde los Estados eran los que iban a tomar las decisiones finales– fue precedida por la "Conferencia Ciudadana", convocada por las ONG's y organizaciones comunitarias y de base, que se llevó a cabo en la misma ciudad de Santiago de Chile, del 03 al 04 de diciembre del 2000, y que terminó con la adopción de una "Declaración Final".

[18] http://tienequevercontigo.blogspot.mx/2011/07/iii-conferencia-mundial-contra-el.html (consultado el 29/07/2014).

> aborrecible barbarie, sino también por su magnitud, su carácter organizado y, especialmente, su negación de la esencia de las víctimas, y reconocemos asimismo que la esclavitud y la trata de esclavos, especialmente la trata transatlántica de esclavos, constituyen, y siempre deberían haber constituido, *un crimen de lesa humanidad y son una de las principales fuentes y manifestaciones de racismo, discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia*, y que los africanos y afrodescendientes, los asiáticos y la personas de origen asiático y los pueblos indígenas fueron víctimas de esos actos y continúan siéndolo de sus consecuencias (citado en Antón 2007, 158).

Esta condena, sin embargo, se quedó en el plano del discurso. Como suele suceder, no se adoptaron medidas mundialmente consensuadas para ubicar o nombrar a las personas afectadas por ese crimen y hacerles justicia. No obstante, hay que reconocer que "los documentos oficiales de la cumbre dejaron abiertas posibilidades de que el tema se analice en el marco del derecho internacional" (Antón 2007, 158). Además, el *Plan de acción* de dicha Conferencia instó a los Estados a comprometerse en la lucha contra el racismo y en los "remedios, reparaciones e indemnizaciones", como puede verse en los incisos 165 y 166:

> 165. *Insta* a los Estados a que refuercen la protección contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia garantizando a todas las personas el acceso a remedios eficaces y adecuados y el derecho a dirigirse a los tribunales nacionales competentes y otras instituciones nacionales *para pedir una reparación o satisfacción justa y adecuada por los perjuicios que les ocasionen esas formas de discriminación*. […]; 166. *Insta a los Estados a que adopten las medidas necesarias, conforme a lo previsto en la legislación nacional, para garantizar el derecho de las víctimas a obtener una reparación* o satisfacción justa y adecuada a fin de combatir los actos de racismo, discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia, y a que adopten medidas efectivas para impedir la repetición de esos actos (citado en Antón 2007, 158).

Al calor de la Conferencia de Durban, que confirmó y/o consolidó el compromiso firmado por los Estados de la región latinoamericana y caribeña (Santiago de Chile, en el año 2000), algunos Estados de la región comenzaron a tomar en serio ese asunto, decretando o implementando políticas y estrategias de lucha contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y demás formas conexas de intolerancia. Por mencionar algunos casos, tenemos Brasil, con la creación, el 21 de marzo de 2003, de la Secretaría de Políticas de Promoción de la Igualdad Racial (SEPPIR, en Portugués); y Perú, con la creación, el 05 de octubre del 2001, de la Comisión Nacional de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (CONAPA), sustituida, en diciembre de 2004, por el Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA). Han sido varias las iniciativas que se han tomado en toda la región para tratar de atender las demandas de las poblaciones afrodescendientes, y "con el hecho de que ya se reconozcan el racismo como una secuela y la esclavitud como un crimen de lesa humanidad se llega al tema de las reparaciones" (Antón 2007, 158).

3. El racismo y las afro-reparaciones en Colombia

El racismo como secuela de la esclavitud y ésta como crimen de lesa humanidad remiten a la historia de secuestro y destierro de los africanos que fueron obligados a trabajar esclavizados. A este crimen, el sociólogo e historiador afrocolombiano, Santiago Arboleda, lo llama "crimen de aborto" (Arboleda 2007): el hecho de que los africanos fueron arrancados a fuerzas[19]de su madre, su matriz África. Reflexionando sobre ello desde el caso colombiano, yo hablaría de doble aborto: arrancados a fuerzas de su matriz África, la mayoría de esos africanos y/o sus descendientes, mucho después, serán negados, olvidados o invisibilizados en la inclusión concreta dentro de la ciudadanía colombiana. Hecho que ha producido, a lo largo del tiempo (en el proceso de formación de las identidades individual y colectiva de los "negros"), una "*auto-estima geralmente baixíssima da população negra e [uma] supervalorização idealizada da população branca*" (Munanga 2009, 11). El segundo aborto es el más reciente: como sus ascendentes arrancados de su matriz África, los afrodescendientes desplazados fueron arrancados a fuerzas de sus territorios, cuna de sus producciones culturales y económicas, y su trinchera en la lucha contra su aniquilación.

Ahora bien, las afro-reparaciones en Colombia, que deben justificarse esencialmente por esos dos acontecimientos (la institución de la esclavitud, punto de partida de la discriminación racial cotidiana, y el desplazamiento forzado), se han llevado a cabo como parte de las políticas sociales o políticas públicas. Éstas tienen como objetivos promover y garantizar el bienestar social de todos los ciudadanos; esto es, promover y garantizar el acceso a la salud, educación, alimentos, vivienda digna, etc. En esas políticas en general, los afrodescendientes no eran tomados en cuenta, pues no eran considerados realmente como ciudadanos. Por consiguiente, la situación de vulnerabilidad de esta población (pobreza, falta de vivienda digna, falta de educación, víctimas de racismo, etc.) no ha cambiado; es más, para algunos sectores de esa población, esa situación ha empeorado; lo cual explica el hecho de que sólo ese grupo de población ha ocupado siempre los escalafones más bajos de la sociedad colombiana. Pese a su importancia numérica (más del 10 % de la población colombiana) y a sus destacables aportes a la economía y la cultura colombianas, en general, su movilidad social y su participación política dejan siempre que desear.

[19] Se puede polemizar si todos los africanos fueron sacados a fuerzas de África, ya que algunos fueron vendidos por algunos jefes tribales africanos; en ese debate, mi postura concuerda con la que defienden intelectuales como Kabengele Munanga (2009) y Platao Eugênio de Carvalho (2007), entre otros. Ese grupo de expertos en el tema de la esclavitud defienden la idea de que no se puede comparar la esclavitud que se practicaba en África con la esclavitud transatlántica; ésta, pese al hecho que algunos africanos fueron vendidos por africanos a los esclavistas blancos, fue un crimen atroz, alentado por la codicia euroccidental de materias primas (oro, plata, azúcar, añil, etc.) en América, base del doble proceso: por un lado, la deshumanización de los pueblos esclavizados, conquistados y colonizados, y, por el otro, la acumulación de riqueza de los invasores y colonizadores euroccidentales. A final de cuentas, vendidos o no por sus hermanos africanos, pienso que ningún africano que hizo la travesía del Atlántico, en aquel momento, lo hizo libre y voluntariamente.

Para remediar esa situación, las afro-reparaciones son imprescindibles. En seguida, voy a circunscribir el contexto socio-político inmediato en el cual tomó fuerza la idea de que son necesarias; luego haré una revisión de las políticas de resarcimiento a los afrodescendientes, poniendo en evidencia algunos puntos importantes que siguen en debate, sobre los cuales es significativo resaltar la diferencia que existe entre las políticas públicas de bienestar social, que radican en la focalización de programas sociales, y las políticas de acciones afirmativas o positivas y las afro-reparaciones.

Las políticas de reparación a los negros, afrocolombianos, palenqueros y raizales, en Colombia, tienen como marco legal directo la Ley 70, de 1993, que en su artículo primero reconoce

> a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el *derecho a la propiedad colectiva*, […]. Asimismo tiene como propósito establecer mecanismos para la *protección de la identidad cultural* y de los derechos de las comunidades negras de Colombia como *grupo étnico*, y el *fomento de su desarrollo económico y social*, con el fin de *garantizar que estas comunidades obtengan condiciones reales de igualdad de oportunidades frente al resto de la sociedad colombiana*[20].

En este artículo se condensa lo que han sido las demandas de los afrodescendientes de Colombia y, a su vez, se presentan los ejes principales sobre los que gira el debate en torno a las acciones afirmativas y reparaciones hacia esa población. Respecto a este punto, hay que señalar dos cosas importantes. Primero, que oficialmente casi no existen programas exclusivos para los afrodescendientes; las acciones afirmativas y reparaciones para esta parte de la población colombiana se plantean desde los programas y políticas sociales de bienestar. Y, segundo, que estas acciones afirmativas y reparaciones pueden ser entendidas, en términos generales, como afro-reparaciones porque se refieren a la justicia reparativa hacia los africanos y su diáspora (en las Américas).

Sin embargo, las afro-reparaciones adquieren matices diferentes, en términos de justicia histórico-reparativa, dependiendo del enfoque que se asuma. Si consideramos al continente africano como el punto de partida y vértice de las afro-reparaciones, según Agustín Lao-Montes, entonces:

> el ángulo de la mirada ha de enfocar 'cómo Europa subdesarrolló a África' – para usar la expresión del intelectual caribeño Walter Rodney –, y por ende las reparaciones principales tendrán que ver con el reconocimiento de la esclavitud transatlántica como un crimen contra la humanidad, con la revalorización de las historias y culturas

[20] Artículo 1°, véase: "Ley 70 de 1993", disponible en línea: http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/4404.pdf?view=1 (consultado 28/12/12). Cursivas mías.

> africanas y, en el período actual, con la cancelación de la deuda y la provisión de recursos vitales a los países africanos(Lao-Montes 2007, 137).

Pero, en cambio,

> si el punto de partida es la diáspora africana en las Américas, la justicia reparativa significa tanto redistribución de riqueza y poder por cuenta de los daños y perjuicios producidos por la esclavitud y sus secuelas históricas como reconocimiento de los valores (culturales, epistémicos, espirituales, estéticos) de los afroamericanos (Lao-Montes 2007, 137).

Luego, concluye el mencionado autor, en el contexto del continente americano, las afro-reparaciones deben sumar reclamos *materiales* y *simbólicos*: "tanto salarios de *compensación* como salarios de *valorización*. […] deben articular pasado y presente, a la vez [...] servir de *marco ético-político* para formular políticas que impugnen patrones de opresión y discriminación y favorezcan la igualdad social y el contrato democrático fundamental" (Lao-Montes 2007, 138; cursivas mías).

En América Latina y el Caribe, en este asunto se toman como punto de partida los resolutivos de la Cumbre de Santiago y el Programa de Acción de la Conferencia de Durban y, por lo tanto, las afro-reparaciones son entendidas como "fórmulas que cada país debe asumir como *acciones afirmativas* en cuanto a temas concretos, con planes para combatir la pobreza, reducir los índices de desigualdad y enfrentar la exclusión" (Rodríguez 2004). De ahí que sea necesario, desde el acercamiento conceptual, matizar la diferencia entre las afro-reparaciones y las acciones afirmativas; además existen varias perspectivas teóricas para definirlas, y múltiples experiencias en el mundo que imprimen especificidades contextuales a cada una de ellas. Las acciones afirmativas tendrían un sentido más restringido, y se definirían como:

> La *preferencia* que se otorga a personas que pertenecen a *pueblos o grupos que simbólicamente y materialmente han sido subalternizados* – como los pueblos étnicos, étnico-raciales, y el grupo de las mujeres – para garantizar su participación en ámbitos como el mercado de trabajo, especialmente público pero también privado y el acceso a universidades de educación superior de calidad, símbolos de meritocracia (Mosquera y León 2009, I-II).

Desde esta perspectiva, las acciones afirmativas que buscan beneficiar a los afrodescendientes, se entenderían entonces "como acciones públicas estatales (la iniciativa privada puede ser complementaria) que buscan un *tratamiento preferencial* que tiene por meta reparar los efectos de la *exclusión racista* o sexista" (Mosquera y León 2009, I-II). Esta meta principal puede ser desmenuzada en cuatro fines ideales incluidos en la Declaración de Durban:

> Primero, lograr 'la realización de los derechos civiles y políticos, económicos, sociales y culturales' de las víctimas (Art. 107). Segundo, buscar la integración plena en la sociedad de dichas personas. Tercero, 'alentar la participación igual de todos los grupos raciales y culturales, lingüísticos y religiosos en todos los sectores de la sociedad para situarlos en pie de igualdad' (Art. 108). Y cuarto, 'corregir las condiciones que menoscaban el disfrute de los derechos' de las víctimas consideradas por la Declaración (Art. 108). (Mosquera y León 2009, VII).
>
> De estos fines se derivan, a su vez, obligaciones que deben inducir a algunas "reformas institucionales (electorales, agrarias, etc.) y "el acompañamiento de la cooperación internacional y las Naciones unidas" (Mosquera y León 2009, VII).

Esas obligaciones, de acuerdo con los artículos 107 y 108 de la Declaración, son presentadas de la siguiente manera:

> Los Estados deben asegurar en primer término la participación en las instituciones políticas, judiciales y administrativas, así como la representación apropiada de las víctimas del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia en las instituciones de enseñanza, partidos políticos, parlamentos, empleo y en particular en los órganos judiciales, la policía, el ejército y otros servicios civiles. En segundo término, las Acciones Afirmativas deben buscar el desarrollo de mecanismos que garanticen el acceso a la justicia para denunciar hechos de racismo, discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia. En tercer lugar, deben apoyarse en otras acciones del Estado dirigidas al mejoramiento de la calidad de vida mediante el acceso, sin ningún tipo de discriminación, a los beneficios del desarrollo, la ciencia y la tecnología (Mosquera y León 2009, VII).

Tanto los fines como las obligaciones que se desprenden de ellos, nos indican que si bien hay aspectos de las políticas sociales de focalización que podemos encontrar en esa articulación entre fines y obligaciones como la lucha contra la pobreza y/o la vulnerabilidad, el mejoramiento de la educación de los/as hijos/as de familias pobres (en tanto antídoto en pro de la integración social), las acciones afirmativas y/o las reparaciones hacia las personas negras, afrocolombianas, palenqueras y raizales van más allá de la simple focalización en la pobreza.

Esas reparaciones deben enfatizar e impulsar la obligación que tienen los Estados democráticos de crear condiciones para que todos los(as) ciudadanos(as) participen, sin ningún tipo de discriminación y de manera efectiva, en el proceso de adopción de decisiones y en el ejercicio de los *derechos humanos*. Esto sin que "las acciones afirmativas [sean consideradas, en el Plan de Acción de la Conferencia de Durban, de manera irrestricta] como *programas sociales dirigidos a remediar la pobreza*" (Mosquera y León 2009, VIII).Este aspecto de ampliar el horizonte de comprensión de las acciones afirmativas permite vislumbrar y criticar las afro-reparaciones desde la perspectiva *ubuntu*.

4. Las afro-reparaciones en Colombia y *ubuntu*

Como ya he evocado líneas arriba, las acciones afirmativas no deben ser simplemente asimiladas a las políticas sociales del Estado de bienestar que se focalizan en la pobreza y/o vulnerabilidad de las poblaciones afrodescendientes, como tipo de intervención del Estado. Las acciones afirmativas tienen en sí un horizonte más amplio; no obstante, se diferencian sutilmente de las afro-reparaciones en el sentido de que, desde mi apreciación, estas últimas las abarcan, las incluyen. En otros términos, las acciones afirmativas son parte de las afro-reparaciones, pero no las agotan. Es aquí donde la perspectiva de *ubuntu* nos auxilia para ahondar la comprensión.

Aquí no voy a profundizar todo lo que se ha trabajado –principalmente en Sudáfrica– sobre el concepto *ubuntu*[21]. Para hablar en términos generales, *ubuntu* ha sido considerado por varios autores como "filosofía africana" (Mogobe Ramose), "ética africana" (Augustine Shutte, Thaddeus Metz, Desmond Tutu) o "cosmovisión africana" (Desmond Tutu, Nelson Mandela). Un aforismo aceptado para definir *ubuntu* es, en zulu (una de las lenguas oficiales de Sudáfrica): "*Umuntu ngumuntun gabantu*", lo cual se traduce como, "la persona es persona en medio de otras personas" o "yo soy porque somos" (Tutu). Para Desmond Tutu, *Ubuntu* expresa profundamente el hecho que

> mi humanidad está involucrada, está inextricablemente relacionada a tu humanidad. Pertenecemos a un *bundle of life* (haz de vida). [Para los sudafricanos (negros)], no es 'pienso luego existo', sino 'soy humano porque pertenezco, participo, comparto'. La persona con *ubuntu* es abierta y disponible para otros (Tutu 1999, 31).

Así, en *ubuntu*, se encuentra un sentido profundo de "humanidad compartida" (Bauman), una humanidad que no puede realizarse sino a través de y con los otros humanos, independientemente de sus colores de piel u otros rasgos fenotípicos, creencias, etc. Desde esa mirada, *Ubuntu* tiene un gran potencial para articular una invaluable propuesta para replantear las afro-reparaciones.
Ésta se enmarcaría en una visión de la humanidad como una telaraña, donde no se puede hacer vibrar un solo hilo sin afectar a todas las mallas (Tempels 1945, 41). De ahí el sentido de la comunidad de pertenencia, de participación y del compartir.

Partiendo de esas ideas, no hay discontinuidad o ruptura entre el pasado, el presente y el futuro, porque esa comunidad de pertenencia –en la que se es humano (en el sentido de valor y en el sentido de ser humano[22]) y en la que se van forjando las identidades tanto

---

[21] Para una profundización sobre *ubuntu*, véase: Ramose (2002), Praeg (2014) yKakozi (2015).

[22] Dentro de la cosmovisión africano, "ser" humano no es sólo ser alguien ahí, sino que es ser una persona con valor. ¡Si una persona no es compasiva, solidaria, generosa, empática…con los otros, se le dirá que no es "*muntu*", esto es, no es un ser humano!

individuales como colectivas– debe basarse en una solidaridad cualitativa y anamnética. Es cualitativa porque el hecho de ser o de sentirse realmente miembro de la comunidad debe posibilitar el entretejimiento de relaciones interpersonales sólidas, afectivas y cualitativas; es anamnética porque debe reconocer que todos los que pertenecen a la comunidad dependen de los antecesores de la misma, evocar la memoria de estos últimos es consolidar los lazos identitarios y recrear la comunidad de pertenencia.

Trayendo ese aporte de *ubuntu* al caso de las afro-reparaciones, me permite argüir que exigir el resarcimiento del daño a los afrodescendientes de hoy no sólo significa exigir justicia para los ascendentes esclavizados de esas poblaciones que murieron sin pedir justicia, sino también es rechazar la amnesia cómplice de lo que aconteció. Hay que considerar, sobre todo, que esa situación de injusticia sigue afectando hoy en día a millones de afrodescendientes, entre los cuales se encuentran los desplazados del conflicto armado colombiano.

Desde la perspectiva de *ubuntu*, entonces, las afro-reparaciones deben tocar los aspectos tanto materiales, en el sentido lato de la palabra (pagos de dinero, cuotas, monumentos, etc.), como inmateriales (reparación de las memorias, catarsis colectiva contra la baja autoestima, recuperación de la dignidad, entre otras cosas) en virtud de hacer justicia y restaurar la humanidad de los afectados, en este caso, las poblaciones afrodescendientes. Haciéndolo redundaría en la recuperación y la restauración de la comunidad de pertenencia toda, o sea, de toda Colombia en su diversidad cultural o pluralidad étnica. Viéndolo de este modo, me parece imprescindible pensar, por ejemplo, cómo reparar la historia, la memoria, las heridas profundas y los efectos nefastos que ocasionó o sigue ocasionando ese doble aborto del que ya he hablado; y no sólo limitarse a mitigar la pobreza de las poblaciones afrodescendientes.

Para tal fin, estimo que debe evitarse la fácil o simplista equiparación entre acciones afirmativas y afro-reparaciones, y enfocar mejor cada parte de la realidad de prejuicios raciales, racismo y sus consecuencias negativas. Asimismo, es necesario definir las luchas que se deben emprender en contra de esa realidad; esto es, las luchas por la dignificación y el reconocimiento concreto de los afrodescendientes como sujetos de derecho y de discurso socio-político. Estas luchas buscan o deben buscar, en última instancia, curar las heridas y resarcir el daño, reconociéndoles a los afrodescendientes el ejercicio de la plena ciudadanía, lo cual permitiría y fortalecería, sin lugar a duda, una paz y cohesión social.

5. Conclusión

Hay dos razones fundamentales para las afro-reparaciones: el pasivo histórico que fue la esclavización de africanos como hecho que posibilitó los prejuicios raciales y el racismo hacia los afrodescendientes colombianos; y el desplazamiento forzado de muchos de ellos por el conflicto armado, situación que no sólo ha ocasionado la pérdida de sus tierras, sino que

además amenaza su cultura o modo de vida, lo cual vuelve aún más vulnerables a los afrodescendientes.

Entonces, la lucha contra el racismo y la exclusión social de las poblaciones de ascendencia africana, en Colombia, no puede desligarse del combate contra los prejuicios que han cristalizado una concepción negativa del ser humano de color de piel negro. Dicha concepción fue la base de la injusticia histórica, del crimen de lesa humanidad que fue la esclavitud africana.

Si bien son loables los esfuerzos que se han llevado a cabo, desde las políticas sociales o políticas públicas focalizadas, para mejorar la vida de los afrodescendientes de Colombia, es necesario que esas acciones afirmativas abran sus márgenes de actuación, para pensarse realmente como afro-reparaciones. De ahí, tendrían que hacerse suya también la lucha contra la concepción negativa de las personas negras y su cultura, porque esa concepción negativa sigue reproduciendo los prejuicios raciales, mismos que son la antesala del racismo, pues no hay discriminación racial ni exclusión social, sin prejuicios raciales que las sustenten.

Referencias

Antón, John. 2007. Afroecuatorianos: Reparaciones y Acciones Afirmativas. En: Mosquera y Barcelos 2007, 155-181.

Arboleda, Santiago. 2002. Paisajes, colonias y movilización social afrocolombiana en el suroccidente colombiano. En *Afrodescendientes en las Américas, Trayectorias sociales e identidades. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, eds. Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile
Hoffmann, 399-420. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Institut de Recherche pour le Développement (IRD)/Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.

_____. 2007. Conocimientos ancestrales amenazados y destierro prorrogado: la encrucijada de los afrocolombianos. En Mosquera y Barcelos 2007, 467- 486.
Bastide, Roger. 1969. *Las Américas negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*. Madrid: Alianza Editorial.

Carvalho, Platao Eugênio de. 2007. *A Conquista da África meridional e o tráfico de escravos para o Brasil*. Sao Paolo: Scortecci.

Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel, coords. 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre Editores.

Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, Durban, Sudáfrica, 31 de agosto al 7 de septiembre de 2001. Recuperada dehttp://www.un.org/es/events/pastevents/cmcr/durban_sp.pdf (consultado el 29 de julio de 2014).

Diario Oficial No. 41.013, 31 de agosto de 1993. Disponible en http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/4404.pdf?view=1 (consultado el 15 de octubre de 2014).

Guevara, Natalia. 2007. San Andrés Isla, Memorias de la colombianización y Reparaciones. En Mosquera y Barcelos 2007, 296-318.

Kakozi Kashindi, Jean-Bosco. 2015. *La dimensión ético-política de* Ubuntu *y la superación del racismo en "nuestra América*". Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Lao-Montes, Agustín. 2007. Sin justicia étnico-racial no hay paz: las afro-reparaciones en perspectiva histórico-mundial. En Mosquera y Barcelos 2007,131-154.

Ley 70 de 1993, disponible en: http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/4404.pdf?view=1 (consultado el 28 de diciembre de 2012).

Mosquera, Claudia. 2007. Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como rescatados de la Trata Negrera Transatlántica y desterrados de la guerra en Colombia. En Mosquera y Barcelos 2007,213 – 278.

Mosquera, Claudia y Luiz Claudio Barcelos, eds. 2007. *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Mosquera, Claudia y Ruby Esther León. 2009. Introducción. Acciones Afirmativas en Colombia: entre paradojas y superposiciones de lógicas políticas y académicas. En *Acciones Afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Entre Bicentenarios de las independencias y Constitución de 1991,* eds. Claudia Mosquera y Ruby Esther León, I-XXXVII. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas-Centro de Estudios Sociales.

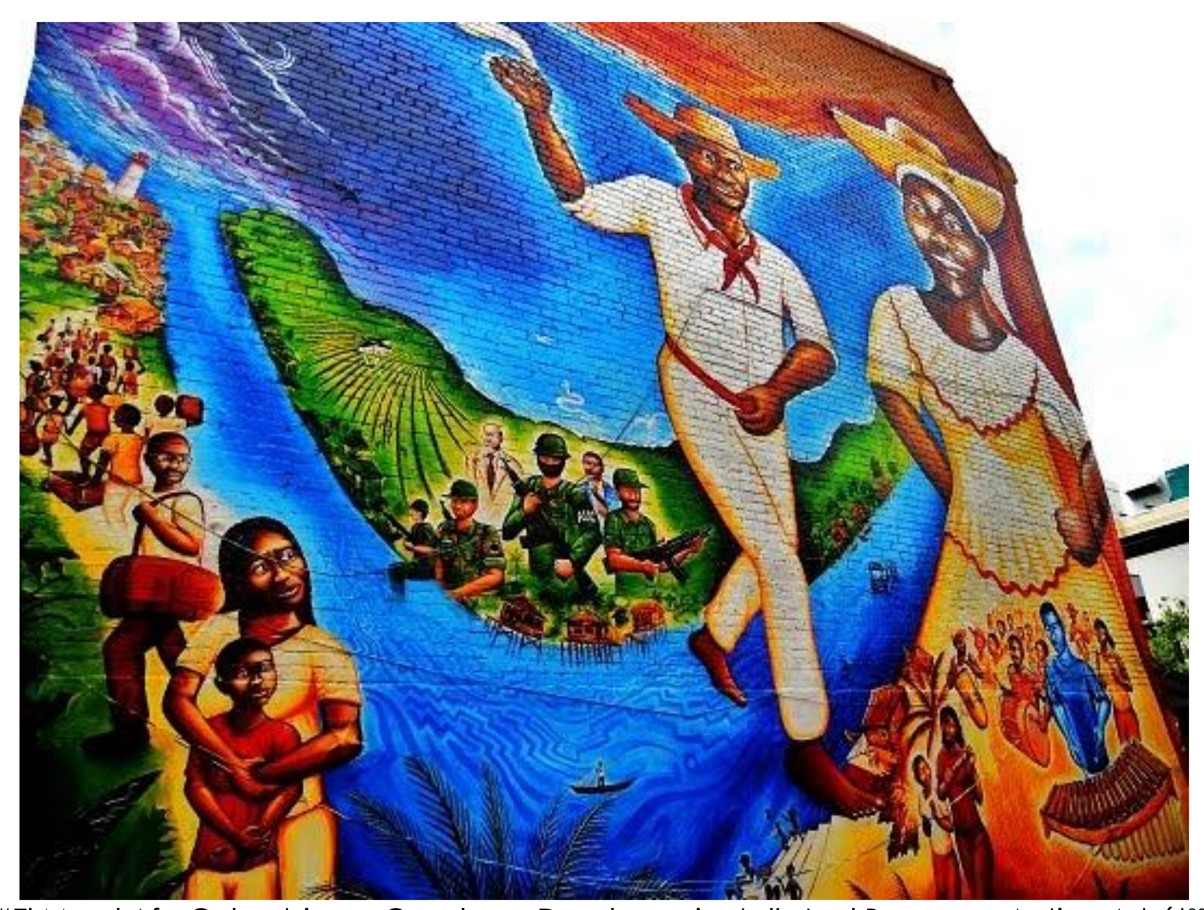
Munanga, Kabengele. 2009. Prefacio. En *Psicologia social do racismo. Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil (4ª Edição)*, orgs. Iray Carone y Maria Aparecida Silva Bento. Petrópolis: Vozes.

Praeg, Leonhard. 2014. *A report on Ubuntu*. Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press.

Ramose, Mogobe. 2002. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books Publishers.

Rivera, Camila. 2007. Mirar hacia adentro para Reparar las Memorias en Providencia y Santa Catalina. En Mosquera y Barcelos 2007, 319-342.
Rodríguez Romero, Jorge. 2004. "'Entramos negros y salimos afrodescendientes'. Breve evaluación de los resultados de la III Cumbre Mundial Contra Racismo, CMCR en América del Sur". *Revista Futuros*, 5. Disponible en http://www.nacionmulticultural.unam.mx/reconocimientopueblosnegros/docs/133.pdf (consultado el 19 de agosto de 2014).

Tempels, Placide. 1945. *La philosophie bantoue*. Paris: Présence Africaine.
Tutu, M. Desmond. 1999. *No Future Without Forgiveness*. New York: Doubleday.


"El Mural AfroColombiano: Currulao y Desplazamiento", Joel Bergner y Action Ashé![23]
http://www.thepolisblog.org/2011/10/building-bridge-to-legal-street-art.html

[23] http://accionashe.blogspot.mx

Racismo y derechos humanos en Colombia: avatares de las poblaciones afrocolombianas

Racismo e direitos humanos na Colômbia: avatares das populações afro-colômbianas

Racism and human rights in Colombia: avatars of the Afro-Colombian peoples

Adriana Espinosa Bonilla
Candidata a Doctora en Estudios Políticos de la
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador
adrianespinos@yahoo.com

Resumen: Este artículo pretende plantear una reflexión acerca de la forma en que se ha configurado el racismo frente a las poblaciones negras en Colombia y cómo las luchas en el campo político del movimiento social afrocolombiano, han esgrimido el discurso de los derechos humanos como estrategia de resistencia. Dicho análisis, describe las interacciones de los representantes del gobierno con los activistas de las organizaciones negras, en el escenario de las audiencias ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en Washington, donde aparecen los discursos relacionados de racismo y derechos humanos, en la contienda entre representantes del estado y comunidades negras.

Palabras clave: Racismo, Derechos Humanos, ciudadanía, Identidad, Movimiento Social, Organizaciones Negras.

Resumo: Este artigo pretende expor uma reflexão sobre a forma como se configurou o racismo frente as populações negras na Colômbia e como as lutas no campo político do movimento social afro-colombiano brandiu o discurso dos direitos humanos como estratégia de resistência. Essa analise descreve as interações dos representantes do governo com os ativistas das organizações negras no cenário das audiências na Corte Interamericana de Direitos Humanos, em Washington, onde aparecem discursos relacionados com o racismo e os direitos humanos, nas disputas entre representantes do Estado e das comunidades negras.

Palavras-chave: Racismo, DIreitos Humanos, cidadania, identidade, Movimento social, Organizações Negras.

Abstract: This article aims at presenting a reflection on how racism against black populations in Colombia has been configured and how the fights in the political

field of the Afro-Colombian social movement have employed the discourse of human rights as a strategy of resistance. Such analysis describes the interactions between the government representatives and the activists of black organizations on the stage of the hearings before the Inter-American Commission on Human Rights in Washington, where discourses related to racism and human rights appear in the conflict between state representatives and black communities.

Key words: Racism, Human Rights, citizenship, identity, social movement, black organizations.

Citar este artículo

Espinosa Bonilla, Adriana. 2015. "Racismo y derechos humanos en Colombia: avatares de las poblaciones afrocolombianas". *Revista nuestrAmérica* 3 (6) julio-diciembre: 81-96

1. Identidad étnica e identidad nacional

Hasta los años 90 del siglo XX, la gente negra en Colombia existía desde los márgenes geográficos y políticos de la nación, pues aunque eran considerados como ciudadanos colombianos, su situación histórica los había puesto por mucho tiempo en la base de la pirámide económica y socio-cultural del país. Específicamente, los afrocolombianos han figurado entre los más pobres del país, con una presencia diferenciada en el territorio nacional, pero con un gran porcentaje, ubicado en las dos costas (Pacífica y Caribe). Gran parte de esa segregación espacial puede explicarse históricamente.

Una vez que se inició el proceso de independencia en 1817, las élites criollas empezaron a "imaginarse" la nación. Parte de este esfuerzo consistió en diseñar las regiones que conformaban la geografía nacional. La élite culta gobernante, dirigió sus acciones a dotar las regiones de contenidos raciales y a partir de ellos construir una jerarquía de las geografías humanas que integraban la nación (Múnera 2005, 32). Hay dos aspectos que vale la pena aclarar en este empeño. El primero, es que este discurso de las regiones racializadas y las jerarquías vinculadas, son un esfuerzo que se hizo desde el centro, abanderado por las élites andinas. Lo segundo, que hay una gran dosis de ficción en el imaginario de las élites sobre las regiones, quienes carentes de evidencia empírica catalogaban a cada región como blanca, negra o mestiza, dependiendo más de la distancia al centro administrativo de la nación, que de la realidad poblacional. Es una evidencia significativa el hecho de que los discursos de la clase gobernante durante la primera república, tuvieran que hacer uso del concepto de raza para construir la imagen de la nación. Tal vez, esto se deba a que esta élite ilustrada ostentaba un ideal civilizatorio eurocéntrico y a que nunca abandonó las pretensiones de ser un reflejo de la civilización europea.

Este último elemento se puede interpretar de acuerdo a lo dicho por Das y Pool (2008) como un efecto del concepto de margen del estado, más exactamente el que corresponde a la noción de margen como periferia, en donde las personas son consideradas con insuficiente socialización en los marcos de la ley. Aunque esto se explica también desde la historia nacional en donde las regiones Pacífico y Caribe fueron pobladas inicialmente, entre otros pueblos, por esclavizados cimarrones que constituyeron palenques[24]y poblados de libres[25]. Por otra parte, es posible considerar que las movilizaciones, las acciones y consensos logradas en el proceso que dio a luz la nueva Constitución colombiana de 1991, reconfiguró los márgenes del estado y reordenó las relaciones que este había sostenido históricamente con las poblaciones tanto negras como indígenas.

[24] Poblados que construían los esclavizados que se fugaban de las minas y plantaciones, dichos poblados se ubicaban estratégicamente en zonas inhóspitas, a donde no podían llegar los amos españoles.

[25] Denominativo que se daba a los antiguos esclavizados que habían obtenido su libertad por medio del pago.

2. La Constitución del 91: El logro de la visibilización política.

La nueva carta constitucional de1991, parte del principio pluriétnico y multicultural, reconociendo oficialmente la existencia de diferencias étnicas en la nación colombiana. Adicionalmente y no menos importante, les concede la propiedad colectiva a las poblaciones negras asentadas en las riberas de los ríos del Pacífico por medio de la Ley 70 de 1993. Esto es considerado por algunos investigadores y académicos como el logro más importante en afro-reparaciones a nivel continental (Lao-Montes 2005), o como una contrarevolución étnica (Sánchez citado en Zapata 2003).

A partir de ese momento, el estado colombiano empieza a generar una serie de políticas y programas y un aparato destinado a interlocutar con el nuevo sujeto político denominado *comunidades negras*. El nuevo status adquirido por la gente negra en Colombia es algo similar a lo que podría llamarse una ciudadanía étnica diferenciada. En efecto, el discurso enunciado por los líderes de las organizaciones negras apela a un reconocimiento de la identidad afrocolombiana como diferencialmente situada con relación a la identidad de la mayoría mestiza o blanca, y por otra parte de la indígena, que hasta finales del siglo XX, fue considerada realmente como el grupo étnico por excelencia. Sin embargo, las cifras demográficas son un reto a esta representación. Mientras que los indígenas constituyen cerca del 2% de la población colombiana, los afrocolombianos, se constituyen, en los cálculos más tímidos, en el 18% (Barbary y Urrea 2004).

Por otra parte, la ideología presente en la pirámide racial en Colombia considera ciudadanos de segundo orden a indígenas y afrocolombianos. Las representaciones de lo negro están estigmatizadas y asociadas a las imágenes de lo atrasado, poco productivo y primitivo. También el fenómeno del "blanqueamiento" como estrategia de movilidad social es un rasgo de racismo estructural en Colombia. Frente a esta situación de desconocimiento y discriminación, junto a una historia marcada por la esclavitud, el surgimiento de la ciudadanía étnica negra constituye una transformación trascendental en el escenario político.

No obstante, esto requiere adicionalmente de una verdadera "revolución cultural" que involucre a la gran mayoría de los que se auto-denominan como afro-colombianos. El auto-reconocimiento, por su parte, ha constituido un gran problema debido a que estadísticamente no ha sido posible saber con cierta precisión cuánta gente negra hay en Colombia. Los últimos censos poblacionales han tenido problemas con la inclusión de la pregunta étnica, en la cual los ciudadanos deben señalar a qué grupo étnico pertenecen. Esto lleva a concluir que la ciudadanía diferenciada, para muchos de los que objetivamente son considerados afrocolombianos (por rasgos fenotípicos, procedencia geográfica o cultural), no es algo deseable.

No puede dejarse de lado, el papel del estado en todo ese proceso de construcción de identidad y de reconocimiento de la ciudadanía diferenciada, basada en lo étnico. Para algunos autores como Gilbert Joseph y Daniel Nugent (2002), existe una relación dialéctica entre la formación del Estado y las culturas populares, léase en este caso, grupos o minorías étnicas. Ambas formas, en medio de su diversidad y de una historia compartida de rupturas y continuidades son "moldeadas por el propio proceso de dominación y resistencia" (Lagos y Callas 2007, 20).

La presencia diferenciada del estado en el territorio nacional, ha generado fronteras y márgenes bastante diversos, uno de ellos es la región del Pacífico. Esto ha propiciado, a lo largo de la historia, soberanías en vilo y territorialidades bélicas que disputan el poder hegemónico del estado (Gonzáles 2008). Pero el rasgo esencial de esta relación del estado colombiano con la sociedad, lo constituye la dominación ejercida a través de las élites regionales.

La existencia de las élites regionales, ha garantizado la relativa estabilidad del aparato estatal y de sus mecanismos de dominación. Fenómenos como el clientelismo y la consolidación de gremios empresariales locales, ha posibilitado que la dominación del estado colombiano se mantenga a pesar del conflicto armado interno de larga duración en la historia del país. Sin embargo, no ocurre lo mismo con el asunto de la hegemonía. Numerosos estudios en Colombia mencionan la precariedad de la acción del estado, del estado "colapsado" o estado fallido (Gonzáles 2008).

Esa particularidad del estado colombiano, puede ser revisada a la luz de los planteamientos de Gramsci sobre el concepto de campo de fuerza como un entramado complejo en el proceso de dominación, en el cual hay que prestar atención también a la diferenciación espacial y al disparejo y desigual desarrollo de poderes sociales en espacios regionales (Roseberry 2002). Esto, unido a los diferentes papeles y posiciones dentro de los procesos de acumulación de capital de las élites regionales, puede explicar, parcialmente, las desigualdades y complejas relaciones que el estado ha establecido con la sociedad civil en Colombia.

La presencia diferenciada del estado en el territorio nacional, ha propiciado, en el caso del Pacífico, una particular visión del ejercicio de la política y de la ciudadanía. Muchos de los pobladores locales de los ríos, al preguntárseles por su nacionalidad, responden aludiendo a su identificación con el río: "*Yo soy del país de Guapi*"[26]. La percepción de pertenencia, dibuja los débiles lazos que algunos pobladores del Pacífico tienen con la Nación.

[26] Entrevista realizada a un pescador de rio Guapi, Pacífico colombiana (citada en Espinosa 2011).

3. La construcción de la ciudadanía étnica

De acuerdo a García (2005) la concepción moderna de la ciudadanía expresa ideales de pertenencia, igualdad y participación en la vida pública. En todas estas visiones, las diferencias culturales no son moralmente relevantes para el ejercicio de la ciudadanía. Cuando la opresión racial amenaza la ciudadanía, la respuesta liberal ha sido eliminar las estructuras legales que refuerzan esa opresión. La raza está por fuera del mundo de la política, la ciudadanía se convierte una vez más en un asunto "color-blind"[27] (García 2005,165).

El asunto de la ciudadanía, de larga tradición en las ciencias sociales, se ha revitalizado de manera importante, debido a los debates introducidos por fenómenos como la globalización, las migraciones y el surgimiento de las identidades étnicas. Como lo menciona Turner, hay dos líneas de desarrollo teórico de la noción de ciudadanía occidental: la primera tendría que examinar las condiciones bajo las cuales la ciudadanía se forma en sociedades de gran complejidad étnica, y la segunda sería un análisis de los problemas que afronta el desarrollo de una ciudadanía global como contra-parte política de la economía mundial (Turner 1990, 213).

Una de las pensadoras del pluralismo cultural es Young, quien defiende la tesis de que la concepción universal de la ciudadanía es inequitativa, ya que finalmente conduce a la dominación de grupos excluidos:

> (...)En una sociedad donde algunos grupos son privilegiados, mientras otros están oprimidos, insistir en que, como ciudadanos, las personas deben dejar atrás sus filiaciones y experiencias particulares para adoptar un punto de vista general, solo sirve para reforzar los privilegios. Esto se debe a que la perspectiva y los intereses de los privilegiados, tenderán a dominar este público unificado, marginando y silenciando a los demás grupos (Young citado en Kymlicka y Norman 1997, 28).

De acuerdo a esta postura, los grupos culturalmente excluidos tienen necesidades particulares que sólo se pueden satisfacer mediante políticas diferenciadas. Así, una ciudadanía diferenciada por características étnicas, tiende a otorgar derechos especiales a grupos con dichas características similares y a diferenciarlos de otros grupos con otros rasgos.

Podría hablarse de una ciudadanía étnica, en el sentido de una ciudadanía que se le otorga y a la que se adscriben grupos diferenciados por rasgos étnicos, es decir que abarca una serie de características como una cultura, una historia y una identidad compartidas que los diferencian del resto de grupos con los cuales comparten el espacio de la Nación. Por esto,

---

[27] La alusión puede hace referencia a la des-racialización y/o negación de la raza en el concepto de ciudadanía.

aunque existen serias críticas, sobre todo de corte liberal, a la idea de ciudadanía diferenciada (léase Heater 1990; Kristeva 1993; Glazer 1983), como señala Mouffe (1997), la cuestión importante aquí es conciliar los intereses de las diferentes comunidades políticas para hacerlas compatibles con un ciudadanía que tienda a potencializar la democracia y que tenga en cuenta las diferencias en un sentido pluralista y no individualista.

Por otra parte, cuando hablamos de comunidad política, es importante señalar que el Movimiento Social Afrocolombiano en Colombia apela al derecho a la diferencia, con lo cual reta el valor de la igualdad pregonado por el modelo de ciudadanía liberal. Sin embargo, hay que anotar que las primeras manifestaciones del movimiento negro en la segunda mitad del siglo XX, apelaban al hecho que, como ciudadanos iguales ante la ley, también debían acceder, en iguales condiciones, a los beneficios de bienestar social del resto de los ciudadanos. Esta última reclamación obedece a un hecho objetivo contundente y es que, hasta finales del siglo pasado, las poblaciones negras en Colombia eran también las más pobres (Barbary y Urrea 2004). Esto implica una revisión del relato de la igualdad y un develamiento de la desigualdad real.

La coyuntura constitucional del 91 replantea para la minoría étnica el tipo de ciudadanía liberal y propone una serie de derechos especiales y diferenciados tanto para negros como para indígenas. El derecho a la diferencia, es decir, una ciudadanía política basada en la diferencia étnica, es la invención más innovadora de la naciente Constitución. Los nuevos derechos incluyen el de la propiedad colectiva sobre territorios ancestrales, el desarrollo de la identidad cultural de acuerdo al legado ancestral y el de ser reconocidos en su calidad de grupo étnico, como parte integral de la nación.

Esta nueva etnicidad reconfigura el discurso sobre la identidad del estado colombiano. Probablemente, convertir esto en un proyecto social que logre desdibujar las diferencias y la exclusión de las poblaciones étnicas es una utopía o la tarea de una profunda revolución cultural.

La famosa "pedagogía de la alteridad" (Restrepo 2001) implicó también "convertir" a muchos pobladores de la región del Pacífico a la nueva identidad diferenciada. Esto conllevó un trabajo descomunal de base, en el que activistas, funcionarios del estado, ONG, y otros actores, difundieron la nueva Ley para comunidades negras y a la vez ayudaron a formar "la comunidad imaginada" de la gente negra.

En el marco de las oportunidades políticas, lo ambiental fue determinante en la medida en que a nivel global se manifestaba una preocupación por la crisis de los recursos naturales del planeta. El Pacífico colombiano se consideró entonces como la segunda región en biodiversidad a nivel mundial. Para ese momento, las organizaciones negras ya habían establecido vínculos con organizaciones ambientales, con quienes rápidamente incorporaron en sus discursos la idea de las poblaciones afrocolombianas como "guardabosques naturales" o conservadores por excelencia de dicha riqueza ambiental. Las presiones internacionales, más el no poco despreciable despliegue de recursos financieros

para la conservación del medio ambiente, hicieron que el estado considerara una oportunidad que las poblaciones negras reclamaran ser la salvaguarda del legado ambiental del planeta.

Como segunda instancia, a nivel político la reforma liberal que buscaba remediar el ambiente de zozobra y conflicto que tenía al país al borde de una guerra civil, propició la apertura del campo político y la participación de diversos sectores del país, entre los cuales se incluían grupos subversivos desmovilizados, partidos de origen religioso y minorías étnicas. Esta participación se dio en un espacio denominado Asamblea Nacional Constituyente-ANC.

Durante las sesiones de la ANC, se evidenció la invisibilización histórica de la gente negra del país y, específicamente, la de la zona rural del Pacífico. En algunas de las sesiones, mapa en mano, fueron invitados algunos antropólogos a demostrar la existencia de enclaves y localidades habitadas por gente negra en la vasta extensión de 10 millones de hectáreas de la región del Pacífico. Las transcripciones de las actas de las sesiones evidencian el desconocimiento de una presencia negra tan numerosa en el país[28].

En el mismo sentido, la definición de la identidad étnica negra o afrocolombiana representó para quienes formularon la Ley 70 de 1993, un asunto complejo de tal magnitud, que fue necesario nombrar una comisión conformada básicamente por antropólogos, historiadores, funcionarios y miembros de las organizaciones étnicas que sesionó durante dos años, para llegar a la definición de quiénes eran los sujetos de la ley, es decir a quiénes se les podía denominar como comunidades negras. Muchas de las discusiones se centraron en el hecho de que no podía hablarse de un grupo étnico, sino había una lengua propia. Paradójicamente los antropólogos fueron, en principio, los más reacios en aceptar que las poblaciones negras constituyeran realmente un grupo étnico[29].

Como lo muestra Safa (2008) para el caso del Brasil, el término “afro-descendiente” fue promovido por dirigentes negros colombianos como modo de combatir las distinciones prejuiciosas entre las categorías raciales de blanco y negro. El nuevo término hace alusión a la herencia africana de la gran masa descendiente de esclavos y reivindica la pertenencia a una historia propia, diferente a la de la cultura dominante, que impone como estrategia de inclusión, el distanciamiento racial de la matriz africana a través del blanqueamiento.

Como lo sugiere Sayek (2002) el paso de un proyecto étnico a un proyecto político, implica la apropiación de un discurso “en nombre de” que a su vez es una totalización y una traducción. Este proyecto lo lideran intelectuales en posiciones de poder que articulan lo que supuestamente ya está en el “sentir popular”. Sayek recomienda tener un sentido crítico frente a las expresiones de las llamadas *vanguardias*, pues todos sus proyectos constituyen

---

[28] Asamblea Nacional Constituyente, Consulta textual y referencial, Julio 2 de 1991.
[29] Comisión Especial para comunidades Negras, Acta # 003, 1992.

lógicas de control que ordenan las cosas, detrás de las cuáles está casi siempre, el marco ideológico del estado.

Tal y como fue constituida, esta ciudadanía tiene profundas contradicciones. La primera tiene que ver con el hecho de que la Ley 70 protege, en principio, a las poblaciones asentadas en las zonas ribereñas de los ríos del Pacífico. Para 1993, año en que se sanciona la Ley, la mayor parte de la población afro-descendiente, ya estaba asentada en las principales ciudades del país. El 71,5% de los afrocolombianos vivían en áreas urbanas, con un patrón similar al conjunto de la población colombiana (71,4%) (Barbary y Urrea 2004).

Otra contradicción importante la constituye el hecho de que las zonas susceptibles de titulación colectiva son las más ricas en minerales como el oro y, sin embargo, el subsuelo no está incluido en los derechos colectivos de las poblaciones negras. Este hecho ha limitado la autonomía de los Consejos Comunitarios, que son quienes administran los recién titulados territorios y ello ha ocasionado múltiples conflictos ambientales.

4. Titulación colectiva y conflicto armado.

La Ley 70 de 1993, ordena otorgar títulos colectivos sobre sus territorios a los pobladores de las zonas ribereñas ancestralmente habitadas por comunidades negras. Este hecho constituyó toda una “revolución” en lo que a derechos especiales se refiere y un intento de “reforma agraria” que benefició a las comunidades de las zonas periféricas de la geografía nacional, que hasta el momento habían sido consideradas baldías. La titulación colectiva de cerca de 5 millones de hectáreas en la región del Pacífico para las comunidades negras entre 1997 y 2000, generó un esfuerzo de planificación y reinvención de la identidad que algunos han llamado “pedagogía de la alteridad” (Restrepo 2001) y que en última instancia constituyó un reto tanto para el Estado neoliberal como para las poblaciones negras, muchas de las cuales ya estaban asimiladas a la identidad nacional que pregonaba lo mestizo como su imagen.

Justo en el momento en que se está realizando esta titulación, el conflicto armado presente en el territorio nacional desde hace varias décadas, y que tangencialmente había tocado a la región del Pacífico, se desplaza hacia esta zona con toda su fuerza. La tragedia humanitaria generada por sus efectos, como el desplazamiento del 70% de los habitantes de los territorios colectivos, los asesinatos selectivos y las masacres, como método de terror implantado por los actores armados, en su afán de control de la región y finalmente, el narcotráfico con su cadena de cultivos de coca, rutas de comercialización y ejércitos privados que sustentan esta economía, ha transformado la región del Pacífico (en donde más territorios colectivos han sido titulados) en un sinnúmero de “Geografías del terror” (Oslender 2004).

El conflicto armado, en el que participan fuerzas armadas estatales y para-estatales y grupos guerrilleros, así como ejércitos privados al servicio del narcotráfico, ha convertido a los habitantes de las regiones en su principal objetivo militar. Este hecho, característico de las

nuevas guerras, nos recuerda al *homo sacer* planteado por Giorgio Agamben (2008), noción que permite pensar en ciertas vidas juzgadas como deleznables, precisamente porque se encuentran en las periferias del poder estatal y carecen de un status similar al del resto de ciudadanos.

Frente a esta crisis, los dirigentes de las organizaciones negras, emprenden una serie de repertorios de acción, con miras a neutralizar la acción de los actores armados en los territorios colectivos. El vínculo con representantes de la *sociedad civil global*, es decir, las organizaciones y movimientos sociales como Acción Global de los Pueblos-AGP, entre otras, y la apelación a organismos de justicia trasnacional como la Comisión Interamericana de Derechos Humanos-CIDH, facilitaron la solidaridad y el apoyo para enfrentar la crisis humanitaria generada por el conflicto, e increpar al estado colombiano para que protegiera a las poblaciones víctimas de las incursiones armadas. Las estrategias de las organizaciones negras apelaban a los nuevos derechos adquiridos sobre los territorios y también a la ciudadanía diferenciada con carácter étnico.

Uno de los principales efectos del conflicto fue la desterritorialización de los habitantes de los Territorios Colectivos, recién legalizados. Frente a esto, gracias al concurso de los activistas de la AGP, la entonces Unión Europea, presiona al estado colombiano para que garantice el retorno de las comunidades desplazadas y evite las incursiones de los actores armados en los territorios.

La apertura hacia esta nueva *ciudadanía global*, a través de la acción en red de las organizaciones, el apoyo de poderosos aliados, entre los que se cuentan académicos, eurodiputados, congresistas afroamericanos, entre otros, propició la acción en escenarios globales que posicionaron rápidamente a las organizaciones negras a nivel internacional y que en cierto sentido le otorgaron poder a sus expresiones de resistencia.

Las alusiones continuas a la violación de los Derechos Humanos (DH), y el hecho de que estos espacios internacionales también son aprovechados para tratar asuntos estructurales como la relación del estado con las poblaciones negras, se pueden observar en una de las intervenciones de un líder negro ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH):

> (…) Nosotros creemos que en Colombia la combinación de factores como las consecuencias devastadoras del conflicto armado y la adopción de legislaciones que afectan los derechos territoriales de las comunidades están generando las condiciones para que la brecha existente entre nuestras comunidades y otros sectores de nuestro país se mantenga, se profundice y no permita que nuestras comunidades puedan superar las profundas desigualdades sociales en las que viven. (Audiencia CIDH 2007).

La apelación simultánea a la igualdad y a los nuevos derechos diferenciales sobre los territorios, muestran cómo los dos modelos de ciudadanía, el modelo liberal y el diferenciado se superponen y son utilizados en la interlocución con el estado.

5. La convergencia entre lo local y lo global.

Los usos y propuestas de estas dos visiones de ciudadanía también implican una especie de flexibilización en los discursos y en las demandas. Mientras que, presionados por la tragedia generada por el conflicto armado en sus poblaciones, el discurso de los líderes negros enfatiza en la defensa de los DH y el Derecho Internacional Humanitario (DIH) de la población civil, es decir adopta los marcos de la justicia transnacional, implementada por el sistema legal internacional (ONU, Corte Penal Internacional, CIDH). En otros escenarios, el discurso se reviste de alusiones contra-hegemónicas y anti-sistémicas en contra del Capitalismo Neoliberal. Aunque estas prácticas discursivas no son necesariamente excluyentes, si demuestran el alcance de la instrumentalización de la acción colectiva y el cruce de los distintos modelos de ciudadanía implícitos en dichos discursos.

Entre tanto, a nivel local la autonomía y gobernabilidad sobre los territorios colectivos, sigue siendo trascendental en las prácticas discursivas. Los líderes de las organizaciones se han convertido en expertos en legislación ambiental y territorial. Sin embargo, el discurso de los DH sigue teniendo vigencia en la medida en que el conflicto armado no ha desaparecido. También, más recientemente, los marcos sugeridos por las teorías de-coloniales y los teóricos del llamado post-desarrollo (Escobar 2005), están influyendo en la forma en que se planifica en los territorios colectivos. Las prácticas productivas auto-sostenibles y una concepción más amplia de lo que es el bienestar de la gente, basada en el legado ancestral, reformulan los usos del discurso ambientalista.

Confrontado y retando al estado, las organizaciones afrocolombianas vinculadas al Movimiento Social Afrocolombiano[30], ha emprendido una serie de campañas a nivel internacional, e interlocuciones con el estado en escenarios globales que denotan el uso de oportunidades discursivas que configuran a su vez contra-discursos, formas de resistencia, derivados de *frames*[31], bastante específicos. El ejemplo más claro, es el uso del discurso de los Derechos Humanos y del Derecho Internacional Humanitario para lograr medidas y respuestas a sus solicitudes.

Una de los repertorios, tiene que ver con la apelación a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos-CIDH[32], en donde realizan denuncias sobre la situación de las

---

[30] El Movimiento Social Afrocolombiano, es un conjunto de actores, formas organizativas y marcos cognitivos, que expresan el conflicto central entre el estado y las poblaciones negras en Colombia.

[31] El concepto de *frame*, acuñado por Bendford y Snow (2000) se define como un esquema interpretativo que simplifica y condensa la experiencia al señalar y codificar los objetos, acontecimientos, situaciones producidas en el entorno presente o pasado de un individuo. En la teoría de los movimientos sociales, su función primordial es servir de base para atribuir y articular los significados que guían la acción colectiva.

[32] La CIDH es una de las dos entidades del sistema interamericano de protección de derechos humanos. Tiene su sede en Washington, DC. El otro organismo del sistema es la Corte Interamericana de Derechos Humanos. La Comisión está integrada por siete personas de reconocida trayectoria en Derechos Humanos; electos a título personal y no como representantes de ningún gobierno. Es un órgano de la Organización de los Estados

poblaciones afrocolombianas víctimas del conflicto armado. En este escenario, se han realizado cerca de 10 audiencias, en donde las organizaciones negras y de la sociedad civil aliadas (AFRODHES, PCN, NOMADESH, Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, Human Rights, entre otras) han interpelado al estado colombiano, denunciando la violación de Derechos Humanos de las comunidades negras.

Las intervenciones en las audiencias realizadas en Washington denotan la construcción de prácticas discursivas entre los peticionarios y el estado. Para los peticionarios afrocolombianos, el estado colombiano ha incurrido de manera reiterada en un desconocimiento de los derechos humanos fundamentales (la vida, la educación, la salud y el acceso al trabajo, entre otros) y ha impuesto un modelo de desarrollo que va en detrimento de las relaciones que estas comunidades han establecido con el medio ambiente en sus territorios ancestrales. Como respuesta a este desconocimiento, los líderes de las organizaciones negras han construido *frames* que podrían ubicarse dentro de un marco general y amplio de los Derechos Humanos, que incluyen el derecho a la vida en los territorios, la visibilización, la eliminación del racismo estructural y el derecho a definir su propia propuesta de desarrollo, entre otros.

El Estado colombiano, por su parte, responde con una serie de argumentos que expresan una preocupación creciente por la presencia de actores armados en los territorios, pero atribuyendo esta presencia al flagelo del narcotráfico. De manera implícita, reconoce su falta de control territorial sobre las bandas y grupos vinculados a esta economía ilícita.

Un ejemplo de los argumentos de las organizaciones negras es la intervención ante la CIDH, de una líder del corregimiento de La Toma (departamento del Cauca), frente a las amenazas de desalojo de la comunidad por cuenta del otorgamiento de títulos mineros a foráneos por parte del Gobierno colombiano[33]:

> Nosotros estamos aquí porque queremos vivir, y se lo reiteramos al Gobierno queremos vivir y queremos vivir dignamente, la comunidades indígenas, campesinas y afrocolombianas no estamos en contra del desarrollo, pero el desarrollo para nuestras comunidades no debe significar desplazamientos, amenazas, no debe significar, muerte, desplazamiento. Entendemos que el interés de muchos porque se instalen las empresas, pero reclamamos el derecho a la participación en el marco de nuestras propias aspiraciones culturales (CIDH, audiencia 2009).

Americanos creado para promover la observancia y la defensa de los derechos humanos además de servir como órgano consultivo de la OEA en esta materia.

33 El caso del consejo comunitario de La Toma en el norte del Cauca, se presenta a partir de una serie de hechos desencadenantes como son la amenaza al desalojo de las comunidades mineras de los territorios, a favor de concesiones hechas a personas foráneas por el Ministerio de Minas, las amenazas de muerte a varios líderes de la región tanto indígenas como campesinos negros y el ambiente general de zozobra provocado por la presencia de los grupos paramilitares denominados de la nueva generación.

Frente a esta intervención el delegado del gobierno colombiano, responde:

> (…) el tema de la violencia, no es porque haya un modelo de desarrollo en la zona. Tal como lo explicó el General, la violencia obedece a que es la zona por donde se puede transitar desde las zonas de producción de coca hasta la Costa Pacífica, zonas donde se puede comercializarla coca. La segunda razón es a la presencia de coca en la zona y el tercer tema es la presencia de grupos armados ilegales. Esa es una anotación que nosotros hacemos respetuosamente, en el ánimo de que empecemos a diagnosticar conjuntamente (CIDH, audiencias 2009).

La centralidad del discurso de los DH es clara, si se tiene en cuenta que estos incluyen los derechos territoriales adquiridos por cuenta de la ley 70. Frente a esto, el gobierno apela a las políticas de seguridad y de desarrollo. No hay acuerdos sobre estas concepciones, como lo expresa una delegada en otra audiencia sobre victimización de mujeres afro:

> …Esta prevalencia de derechos económicos sobre los derechos humanos de los afrodescendientes ha favorecido la toma del control armado sobre los territorios ancestrales y colectivos de las comunidades negras urbanas y rurales, esto es particularmente cierto en el caso de los grupos paramilitares, a quien el gobierno se niega desafortunadamente en reconocer…y que son los principales responsables de las amenazas que nuestras mujeres tienen (CIDH, audiencia 2013).

Para los líderes y lideresas de las organizaciones afrocolombianas, todos estos desconocimientos están vinculados al fenómeno del racismo estructural que ha marcado históricamente las relaciones del estado con estas comunidades. Este tema ha sido una bandera de lucha en el escenario nacional y su desarrollo se puede ver expresado en el marco de las audiencias ante la CIDH. Particularmente, es posible identificar un giro discursivo de parte de los delegados del Estado colombiano en dicho escenario.

> (…) En primer lugar tenemos una discrepancia en relación a las causas de la situación. Hay un planteamiento del informe que se ha reiterado en términos de lo que se denominan causas estructurales y estas causas no están claramente definidas. Entonces uno pudiera deducir que hay una política de discriminación y en segundo lugar unas estrategias o intereses o acciones que implican la expropiación de unos territorios y el mantener a estas poblaciones en una situación de pobreza cada vez peor. Nosotros creemos por el contrario, que las causas estructurales están en problemas como los mismos que producen la pobreza para muchos colombianos […]. (CIDH, audiencias 2008).

Más adelante, en otra audiencia, de manera sorpresiva y con argumentos un tanto contradictorios, hay un reconocimiento del racismo como fenómeno estructural:

> Nosotros hemos reconocido reiteradamente de que evidentemente hay un problema que exige acciones afirmativas, en Colombia hay expresiones de racismo. Se ha reconocido que el racismo es estructural. Lo dijo el vice-presidente en la instalación de la comisión que se encargará de ese tema. Ahora nosotros tenemos diferencias de apreciación, nosotros creemos que hoy es menor la expresión de racismo, hay más apertura a hablar de esos temas, y creemos que hoy también está más visibilizado (CIDH, audiencias 2008).

Esta última intervención muestra un giro, que podría ser el resultado de la agencia del movimiento negro, en nombre de una categoría denominada comunidades negras, a partir de discursos sobre violación de DH, victimización, racismo estructural, invisibilización y desterritorialización. Estos discursos tienen más resonancia a nivel de la justicia trasnacional y crean un campo de oportunidades que es aprovechado por los actores, para obligar al estado a generar políticas que disminuyan la brecha entre estas poblaciones y el resto de la nación colombiana.

6. A manera de conclusión

Las organizaciones negras son conscientes de que la situación de la mayor parte de la población afrocolombiana no ha mejorado sustancialmente en términos de indicadores socio-económicos. Sin embargo, durante la primera década del 2000, el flagelo del conflicto, obligó a que sus acciones se concentraran en la defensa de la vida y de los derechos humanos, apelando a la justicia trasnacional y a la sociedad civil global. Esto hizo que se dejaran de lado asuntos más estructurales como la pobreza y el racismo. El resultado de este proceso, es un cierto grado de latencia en la acción colectiva a nivel local y una especialización de los discursos en el tema de los Derechos Humanos.

Recientemente se incluyó un capítulo étnico en las negociaciones de La Habana, que busca el cese de la confrontación con la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-FARC. Este capítulo avizora los peligros, oportunidades y estrategias que representan para las poblaciones negras del país, la tan anhelada paz territorial. Las prácticas discursivas, la resistencia en los márgenes del estado y la creatividad en la acción de las organizaciones negras han inaugurado un escenario que, a pesar de las contradicciones, aún constituye una alternativa, una línea de fuga en los intersticios (a la manera de Foucault), frente a las determinaciones del poder presentes históricamente en el cuerpo de la sociedad colombiana.

Referencias

Agamben, Giorgio. 2002. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Buenos Aires: Prometeo.

Bendford, Robert D. y David A. Snow. 2000. "Framing processes and social movements: An Overview and Assessment". *Annual Review of Sociology* 26: 611-639.

Barbary Olivier y Fernando Urrea, edit. 2004. *Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico.* Colombia: Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica-Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Valle.

Das, Veena y Deborah Poole. 2008. "El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas". *Cuadernos de antropología social* 27: 19-52.

Escobar, Arturo. 2005. El "postdesarrollo" como concepto y práctica social. *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, coord. Daniel Mato, 17-31. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

Espinosa Bonilla, Adriana. 2011. *De lo local a lo global en los repertorios de acción del PCN y el conflicto armado en Buenaventura*. Tesis de maestría en Sociología, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas-Universidad del Valle.

García, María Elena. 2005. *Making Indigenous Citizens. Identities, Education and Multicultural Development in Peru*. Standford: Stanford University Press.
Glazer, Nathan. 1983. *Ethnic Dilemmas: 1964–1982*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gonzáles, Fernán, ed. 2008. *Hacia la Reconstrucción del país*, Bogotá: CINEP-ODECOFI.

Heater, Derek. 1990. *Citizenship: The Civic Ideal in World History, Politics and Education*. London: Longman.

Joseph, Gilbert y Daniel Nugent. 2002. *Aspectos cotidianos de la formación del estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno.* México: Era.

_____. 2002. Cultura popular y formación del estado en México revolucionario. En Joseph y Nugent 2002, 31-51.

Kristeva, Julia. 1993. *Nations without Nationalism*. New York: Columbia University Press.

Kymlicka, Will y Wayne, Norman. 1997. "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía". *Agora. Cuadernos de Estudios Políticos* 7: 5-42.

Lagos, María L. y Pamela Callas. 2007. El estado como mensaje de dominación". En *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, comps. María L. Lagos y Pamela Callas, 11-38. La Paz: INDH-PNUD, Cuaderno Futuro no. 23.

Lao-Montes, Agustín. 2005. Conferencia presentada en la Universidad del Pacífico, Colombia.

Mouffe, Chantal. 1992. Democratic Citizenship and the Political Community. En *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community,* ed. Chantal Mouffe, 17-33. Nueva York: Verso.

Ong, Aihwa. 1999. *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Trasnationality*. Durham: Duke University Press.

Oslender, Ulrich. 2004. Geografías del terror y desplazamiento forzado en el Pacífico Colombiano: conceptualizando el problema y buscando respuestas. En *Conflicto e invisibilidad, retos de los estudios de la gente negra en Colombia*, eds. Eduardo Restrepo y Axel Rojas, 35-50. Popayán: Universidad del Cauca.

Restrepo, Eduardo. 1991. Imaginando comunidad negra: Etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el Pacífico colombiano. En *Acción colectiva, Estado y etnicidad*, ed. Mauricio Pardo, 41-70. Bogotá: ICANH.

Roseberry, William. 2002. Hegemonía y lenguaje contencioso. En Joseph y Nugent 2002, 213-226.

Safa, Helen. 2008. Igualdad en la diferencia: género y ciudadanía entre indígenas y afrodescendientes. En *Mujeres y escenarios ciudadanos*, ed. Mercedes Prieto, 57-81. Quito: FLACSO-Ecuador.

Sayer, Derek. 2002. Formas cotidianas de formación del estado: algunos comentarios disidentes acerca de la "hegemonía". En Joseph y Nugent 2002, 227-238.

Turner, Bryan. 1990. "Outline of a Theory of Citizenship". *Sociology* 24 (mayo): 189-217.

Wade, Peter. 1997. *Gente negra, nación mestiza: dinámica de las identidades raciales en Colombia*. Medellín: Universidad de Antioquia/ICANH/Uniandes.

Zapata, Laura. 2003. "'El conflicto está generando una contrarrevolución étnica'. Entrevista con el antropólogo colombiano Jhon Antón Sánchez". *Semana*, 10 de marzo. Disponible en http://www.semana.com/on-line/articulo/el-conflicto-esta-generando-contrarrevolucion-etnica-entrevista-antropologo-colombiano-jhon-anton/56857-3 (consultada el 15 de marzo de 2015).



"Murales colectivos en La Frontera Colombo ecuatoriana", Jafeth
http://www.jafeth.com.co/index.php/nggallery/page/1?page_id=1583

La frontera Colombia-Ecuador: estrategias de asentamiento y movilidad de las comunidades afrocolombianas

A fronteira Colômbia-Equador: estratégias de assentamento e mobilidade das comunidades afro-colombianas

The Colombia-Ecuador border: strategies of settlement and mobility of the Afro-Colombian communities

Angela Yesenia Olaya Requene
Doctoranda en Antropología
Universidad Nacional Autónoma de México
yesenia.olaya@gmail.com

Resumen: Para categorizar de manera conceptual y etnográfica las estrategias de asentamiento y movilidad de las comunidades afrocolombianas en la frontera Colombia-Ecuador, este articulo analizará las narrativas que me han sido relatadas durante el trabajo de investigación en campo, referidas a la simultaneidad entre los ríos y la frontera como espacio de movimiento y estabilidad, desarraigo y permanencias, lugar del que se parte y adonde se llega. Las estrategias de movilidad, lejos de significar una extensión o transferencia de significados culturales, describe complejas trayectorias de historicidades construidas y disputadas, sitios de desplazamientos resultantes de procesos de territorialización entre las personas y sus espacios.

Palabras clave: movilidad, frontera, territorio, afrodescendientes.

Resumo: Para categorizar de maneira conceitual e etnográfica as estratégias de assentamento e mobilidade das comunidades afro-colômbianas na fronteira Colômbia-Equador, este artigo analisará as narrativas que me foram relatadas durante o trabalho de investigação de campo, referidas às simultaneidades entre os rios e as fronteiras como espaços de movimento e estabilidade, desenraizamento e permanências, lugar do qual se parte e onde se chega. As estratégias de mobilidade, longe de significarem uma extensão ou transferência de significados culturais, descrevem trajetórias complexas de historicidades construídas e disputadas, lugares de desenraizamentos resultados de processos de territorialização entre pessoas e seus espaços.

Palavras-chave: Mobilidade, fronteira, território, afro-descendência.

Abstract: To categorize conceptually and ethnographically the strategies of settlement and mobility of the Afro-Colombian communities in the Colombia-Ecuador border, this paper analyzes the narratives that I have been told during the field research work, based on the simultaneity between the rivers and the border as a space for movement and stability, rootlessness and continuities, place of departure and arrival. The strategies of mobility, far from being an extension or transfer of cultural meanings, describe complex trajectories of built and disputed historicities, and sites of displacements resulting from territorialization processes between people and their spaces.

Key words: mobility, border, territory, afrodescendants.

Citar este artículo

Olaya Requene, Angela Yesenia. 2015. "La frontera Colombia-Ecuador: estrategias de asentamiento y movilidad de las comunidades afrocolombianas". *Revista nuestrAmérica* 3 (6) julio-diciembre: 98-113

1. Introducción

El área fronteriza entre Colombia y Ecuador vinculada por los ríos Mira, Chota, Lita y San Juan, representa relaciones conexas donde ambos Estados se encuentran articulados a partir de procesos socioculturales, establecidos con las dinámicas de poblamiento de personas de origen africano que huían del sistema minero-esclavista colonial de la Nueva Granada[34] a mediados del siglo XVIII. Durante este periodo, los esclavos fugitivos de lo que actualmente es la costa sur de Colombia y la costa norte de Ecuador se refugiaron en la densa topografía de ríos y manglares del litoral Pacífico en la búsqueda de nuevas tierras para trabajar. A través de utilizar recursos de los manglares para la construcción de grandes casas de palafitos, balsas, canoas y canaletes, formaron los primeros caseríos habitados por familias afrodescendientes; siendo el inicio de formación de una compleja red de parentesco que vincula a los descendientes de la diáspora africana de ambos de lado de la frontera.

El historiador Oscar Almario ha realizado importantes aportaciones para analizar las dinámicas histórico-demográficas de las comunidades afrocolombianas en el litoral Pacífico durante el periodo colonial. Desde un análisis espacial propone asumir al Pacífico como una región minera, principalmente por el papel económico que jugó en el ordenamiento colonial.

> Esta región minera se asocia a una región mayor, que en su forma administrativa se identificaba como la Gobernación de Popayán, en la que la economía minera esclavista era sólo parte de una estructura social y productiva global (Almario 2001, 25).

El Pacífico, al ser un territorio de selva húmeda tropical presentó una baja densidad demográfica y en principio inhabitable para el modelo de población hispano en América (Almario 2001). Esto conllevó a que el dominio de esta región por parte de los sectores económicos y políticos del interior del país fuera precario, además de que existieran territorios inexplorados. En algunos casos los terrenos "vacíos" eran arrendados a pequeños terratenientes que empleaban pocos esclavos o a sectores de libertos que se convirtieron en agregados, arrendatarios y cosecheros de las haciendas (Díaz 2015). Desde la colonia se construyó una imagen del Pacífico como una región en los márgenes, o lo que Sofonías Yacup ha analizado en términos del "litoral recóndito". Lo recóndito remite al aislamiento económico, político y geográfico de la región con respecto a las regiones centros del país.

El relativo aislamiento del Pacífico de los centros de dominio colonial supone dos niveles de análisis, cuyos cruces y comparaciones resultan interesantes para el estudio de las estrategias de asentamiento y movilidad de las comunidades afrocolombianas en la frontera: primero, al ser considera una región "aislada" hombres y mujeres de origen africano, esclavizados o libres, tuvieron altas posibilidades para construir sus identidades étnicas al margen de los modelos hegemónicos-coloniales, establecidos en otras regiones del país y desarrollar formas

[34] La Nueva Granada fue el nombre con que en el periodo colonial se designó a la totalidad de los Andes norteños (Ecuador, Colombia, Panamá y Venezuela de hoy) tras la creación del Virreinato de tal nombre en 1739 (Whitten y Friedemann, 1974).

autónomas de *apropiación* del territorio determinadas por la adaptación al ambiente natural. La apropiación constituye una secuencia de eventos en donde la integración del ambiente de los ríos, la naturaleza de las actividades de subsistencia y los factores histórico-culturales se unen para denominar lo que se conoce como territorios afrocolombianos. De ahí que los manglares, montes, ríos y esteros fundan sitios y lugares de memorias colectivas, además de una historia propia de vivencias comunes. Segundo; bajo el imaginario de que esta región es paradigmáticamente "inhóspita" y "salvaje", fue marginada del proceso de configuración del Estado-nación, tanto en el plano simbólico-imaginario como en el terreno fáctico institucional (Restrepo 2002).

El imaginario de lo "inhóspito" y lo "salvaje" ha servido como instrumento a las élites económicas y políticas del país para "naturalizar" las condiciones de abandono estatal y desigualdades socio-económicas de las comunidades que habitan la región. Haciendo eco del "aislamiento" del Pacífico con respecto a las regiones centro del país, las políticas sociales de combate a la pobreza poco han contribuido a la superación de los rezagos históricos.

En este documento, la noción del Pacífico como región de frontera se abordará como proceso de transición histórica en la que convergen experiencias de localización geográfica, asentamientos, movilidad y significados de la apropiación del espacio por parte de las comunidades afrocolombianas. Para ello se analizarán las dinámicas de asentamiento y movilidad de las comunidades que habitan a orillas del río Mira; este río atraviesa la frontera que actualmente divide a Colombia y Ecuador; convirtiéndose en un lugar de intersección que une las identidades y culturas de las poblaciones afrodescendientes del Pacifico colombiano y ecuatoriano.

Es importante resaltar que en los diferentes asentamientos del Pacifico colombiano fronterizos con Ecuador, los componentes culturales, geográficos, ambientales y sociales no convergen para crear territorios homogéneos, se pueden combinar de manera diferente en distintos ritmos y temporalidades de acuerdo a las experiencias de adaptabilidad de las personas afrodescendientes. También articulan las aspiraciones y deseos de sujetos particulares, históricamente determinados, que se enfrentan a los retos, fracasos y logros, que marcan los procesos de adaptación creativa a territorios marginados en términos sociales, económicos y políticos.

2. Adaptación y cambio cultural

En el transcurso del siglo XVIII el poblamiento de personas de origen africano a lo largo de los ríos que conectan la frontera colombo-ecuatoriana, va acompañado de dinámicas de arraigo y fundación de caseríos en territorios ricos en madera y recursos naturales. Para las personas afrodescendiente las estrategias de adaptabilidad al entorno natural y el conocimiento de ciertos fenómenos que ocurrían en este territorio les significó establecer una relación simbólica y material con él, no sólo en lo que se refiere a la utilización de los recursos naturales para sus sobrevivencias, sino también a la forma en que lo concebían. Lo anterior

implicaba conocer y apropiarse de los territorios, sus entornos y ecosistemas utilizando diversos recursos culturales que sobrevivían en sus memorias, sentimientos, prácticas espirituales y religiosas y otros elementos icónicos de legado africano (Friedemann 1992). De acuerdo con Friedemann el legado africano en el "Nuevo mundo" -variedad de gente, tribus, y lenguas cuyo principal punto de origen común está en la confluencia del comercio de esclavos-, no es un punto antropológico de referencia fijo; sino que constituyo la materia prima de los grupos afrodescendientes para ser reformulado en formas y patrones culturales distintos y nuevos. En esta perspectiva, la diáspora africana en el "Nuevo Mundo" y sus descendientes vivieron experiencias heterogéneas que los obligaron a crear y recrear nuevas expresiones culturales que responden a los nuevos contextos y situaciones vividas.

Al respecto, las contribuciones antropológicas de Sidney W. Mintz y Richard Price (2012), sugieren que los procesos de asentamiento de los africanos en el "Nuevo Mundo" son un "punto de partida", con las formas de creación de culturas que las comunidades africano-americanas adoptarían más adelante. Según estos autores:

> Ningún grupo, sin importar qué tan bien equipado esté o qué tan libre de elegir sea, puede transferir su forma de vida, así como las creencias y valores que la acompañan, de un escenario a otro sin cambios (Mintz y Price 2012, 45).

De acuerdo con estos argumentos las formas sociales y culturales afroamericanas se forjaron sobre el sistema de la esclavitud, pero estas formas no podían, y no pueden, definirse confinándolas a "rasgos esenciales" africanos. Mintz y Price critican la idea de que en las sociedades afroamericanas exista una herencia "pura" de patrones que han sobrevivido intactos a lo largo del tiempo y que estos persistan en proporción al contacto con el mundo euroamericano.

> Todos los esclavos debieron haberse descubierto aceptando, si bien por necesidad, innumerables prácticas culturales extranjeras, y esto implicó una remodelación gradual de sus propias costumbres tradicionales para llevar a cabo muchas cosas. Para la mayoría de los individuos, el compromiso con un nuevo mundo social y cultural debió adquirir prioridad bastante rápido sobre eso que se habría transformado en poco tiempo, más que nada, en nostalgia por sus tierras natales (Mintz y Price 2012, 88).

Siguiendo estos argumentos sostengo que los asentamientos afrocolombianos son el conjunto de procesos de adaptación y cambio cultural en regiones y áreas culturales cuyas trayectorias económicas, sociales y culturales resultaron de los intersticios de la esclavización, las resistencias, los procesos de huida y luchas por la libertad de hombres y mujeres de origen africano esclavizados. En estos procesos, la adaptación ecológica al ambiente permite pensar en la creación de distintas matrices culturales a partir de la forma en cómo los diferentes grupos y personas afrodescendientes se ajustaron al medio natural y las herramientas que construyeron para organizar una vida cultural y productiva propia. Los patrones de uso de la tierra, tenencia, productividad y utilización de los recursos naturales fueron dotando a las comunidades afrodescendientes de nuevos significados simbólicos en

sus formas de organización de la vida cotidiana. Estos reflejarán por una parte, la particularidad de sus prácticas culturales y actividades económicas de subsistencia, principalmente la pesca y la agricultura y; por otra, las distribuciones de los asentamientos en lugares estratégicos a lo largo de los ríos reflejan modos de significación de conocimientos incorporados y localizados en ambientes específicos en los que los sujetos se mueven cotidianamente. De ahí que los procesos adaptativos al ambiente, implicados con los factores históricos-culturales son los que permiten la explicación de los procesos de asentamientos y creación de culturas afrodescendientes.

Los primeros antropólogos interesados en los procesos de asentamientos afrodescendientes en el litoral Pacífico (Friedemann 1969; Whitten 1992; Whitten y Friedemann 1974) propusieron la noción de "adaptación" para referirse al enfrentamiento constante y creativo de las comunidades afrodescendientes a un medio ambiente que presenta grandes restricciones sociales, políticas y económicas. De acuerdo con Whitten y Friedemann:

> El baraje masivo de elementos culturales, y las subsecuentes adaptaciones, se deben entender en términos de la dinámica de maniobras o estrategias de supervivencia por parte de los africanos ante la explotación de los europeos. Debemos comprender el crecimiento y desarrollo de la cultura negra en la Costa del Pacífico, enfocando primero su potencialidad de ajuste social y luego precisando su contribución en el mantenimiento de la dinámica de estrategias de adaptación. No se niega la persistencia y elasticidad de las tradiciones africanas en el Nuevo Mundo. Simplemente se presta mayor atención a los aspectos creativos y de adaptación de aquellas formas de vida enfocadas como un continuo desenvolvimiento de adaptación en respuesta a nuevos retos del medio ambiente (Whitten y Friedemann 1974, 8)

Ahora bien, la adaptación es un concepto biológico tomado de la teoría de la evolución y se refiere al proceso de la evolución natural de una población en un medio ambiente especifico, este proceso toma lugar entre varias generaciones. Por su parte, la ecología cultural, en cabeza de Julián H. Steward, uno de sus más sobresalientes pensadores, ha intentado demostrar cómo es que las adaptaciones ecológico-culturales -aquellos procesos adaptativos en los que es modificada una cultura derivada de un proceso histórico en un ambiente particular- están entre los procesos creativos del cambio cultural (Steward 2014). Steward, con su enfoque en la ecología cultural y la evolución multilineal -la cual reconoce que las tradiciones culturales pueden ser total o parcialmente distintas- aportó a la antropología de los años 30 y 40 una alternativa a los enfoques tradicionales de la evolución cultural.

La ecología cultural busca analizar adaptaciones culturales en el ambiente para explicar cómo surgen los diferentes sistemas culturales en diferentes áreas. Por consiguiente, el problema fundamental es comprobar si las adaptaciones de las sociedades humanas a sus ambientes requieren un modo particular de comportamiento o da lugar a la posibilidad de varios tipos de comportamientos en un ambiente similar. Esto lo hace a través del concepto de núcleo cultural: "la constelación de rasgos que se relacionan más estrechamente con las

actividades de subsistencias y arreglos económicos" (Steward 2014, 60). Este enfoque requiere que se conceda especial atención sólo a los rasgos ambientales importantes y no a la red de vida en sí. Es decir, considerar las características a las cuales la cultura local le atribuye importancia (Steward 2014).

Para este autor, la clave para la adaptación de una cultura a su ambiente es: su tecnología, es decir los instrumentos materiales, técnicas de usos, medios de subsistencia por el que las culturas generan las condiciones necesarias para adaptarse a su ambiente. De ahí que la ecología cultural está interesada en cómo la tecnología puede utilizarse de manera singular en las diferentes sociedades y en las repercusiones que de dicha tecnología resulte en los procesos creativos de creación de culturas en ambientes específicos. Por ejemplo, las tecnologías utilizadas -canoas, canaletes, atarrayas, trampas, machetes, etc.- en los medios de producción de alimentos que generan las comunidades afrocolombianas ribereñas del Pacífico determinan la forma de organización familiar y división social del trabajo. Estas tecnologías son el resultado de las adaptaciones ecológico-culturales de comunidades pescadoras que subsisten independientemente por su propio esfuerzo.

En este punto es preciso aludir al trabajo de Norman Whitten (1992) que lleva a preguntarse por los procesos de adaptación para la cultura afropacífica, en escenarios de innovaciones y sobrevivencias frente a la incertidumbre de habitar en ambientes "inhóspitos". A esto habría que sumarles los cambios ambientales inesperados y, en el caso de las comunidades ribereñas fronterizas con Ecuador, el creciente deterioro ecológico, que ha llevado a que la gente cambie constantemente las coordenadas de sus hábitats y prácticas productivas, del mismo modo en que han ido reconstituyendo sus redes familiares y sus formas de organización económica y relaciones de parentesco. En este sentido, la configuración de sus asentamientos ha estado determinados, principalmente por la morfología de los ríos, grandes mareas, inundaciones y desbordamientos que obligan a las familias a movilizarse hacia otros lugares donde exista tierra firme para construir nuevos asentamientos. Por otra parte, las estaciones de pesca, de cosecha de arroz, plátano y coco ritman los desplazamientos individuales o familiares a lo largo de los ríos y de un río a otro (Hoffmann 2007)

3. La movilidad en el río Mira

> "En esta frontera el río Mira es el que marca el movimiento de la gente. Nosotros tenemos nuestro lugar de referencia que es la vereda donde nacemos y en la que quedan enterradas nuestras raíces; sin embargo, constantemente nos estamos movimiento de un lado a otro, ese movimiento se da porque vamos en nuestras canoas a vender nuestros productos derivados de la pesca al Ecuador, eso lo hacemos casi todos los días. Como somos pueblos de pescadores nos guiamos por las estaciones de la pesca, hoy podemos estar aquí, pero si mañana el pescado escasea en esta zona nos vamos a otro lugar donde la pesca esté abundante y nos asentamos allá por temporadas […] lo que más nos ha afectado son las inundaciones y desbordamiento de los ríos, la mayoría de estos pueblos de por aquí el río se los ha venido comiendo, por eso aquí ya no queda casi gente. La gente se ha ido a otros lugares donde existe tierra firme para volver a

> sembrar sus casas, o algunos se han ido a poblados cercanos ya sea del lado de Colombia o Ecuador […] movernos de un lado a otro nos ha permitido conocer a profundidad esta frontera que es nuestro territorio[35]"

Cuando las fronteras adquieren un paradójico protagonismo, la movilidad y percepción del espacio, los márgenes, bordes y limites surgen como mapas que conectan historicidades complejas, puntos de encuentro y desencuentro, que cuestionan los localismos y determinismos de las culturas. La narrativa de don Pedro complejiza las nociones de localización cultural de las comunidades afrocolombianas en la frontera Colombia-Ecuador. Las diferentes trayectorias que atraviesan las personas en sus procesos de construcción de territorialidades motivadas por las condiciones geográficas de los ríos y/o el desarrollo de sus prácticas económicas, principalmente vinculadas a la pesca, pone de manifiesto la construcción de territorios a partir del *movimiento* en el espacio, producido por las relaciones entre las personas y la naturaleza, que transforman el espacio geográfico, modifican el paisaje y construyen territorios, regiones y lugares.

La corriente del río Mira va marcando los movimientos de poblamiento de las personas. En las temporadas de inundaciones, que son constantes en esta región, al ser una zona de lluviosidad intensa, las aguas arrasan con las viviendas, cultivos de pan, ganado y especies menores, situación que obliga a las personas a abandonar sus casas y movilizarse hacia lugares en los que exista tierra firme para habitar. Al hablar de movilidad aquí, no me refiero a un movimiento unidireccional "punto de partida/punto de llegada" sino a un desplazamiento multidireccional en la que las personas en búsqueda de nuevas tierras pueden llegar a asentamientos ya establecidos o iniciar un nuevo proceso de asentamiento en tierras que no han sido habitadas.

Por las condiciones geográficas del territorio, algunas generaciones de familias no han tenido un asentamiento fijo, sin embargo, se desplazan por un territorio al que han defendido como propio, definido por una historia de significados en la que el río representa caudales de vida que garantizan la invención y movilidad de sus prácticas culturales y productivas. Además, las corrientes del río son los canales de tránsito y destino, desde la comunicación entre los asentamientos cercanos y fronterizos, hasta la generación de patrones de intercambio y consumo. Según estas formas de habitar el territorio, la movilidad podría aparecer como constitutiva de significados culturales, en lugar de ser un simple desplazamiento de cambio de residencia. En este proceso se movilizan formas de organización productiva, por ejemplo, cambian los puntos geográficos de la actividad pesquera y extracción de crustáceos de los manglares.

La expresión "*vengo de un pueblo que se lo llevo el río*" es extensiva en las comunidades afrocolombianas; esta puede tener un doble significado; primero, como una posición o ubicación que ya no existe en un mapa espacio-temporal, sino que reside en la memoria individual y colectiva de sujetos que al recordar evocan un lugar de origen constituido dentro

[35] Entrevista a Pedro Borja. Vereda el Congal-Frontera. 18 de diciembre de 2015.

de algún proceso social; o segundo, una "permanencia", como duración y persistencia dentro de las dinámicas espacio-temporal de los procesos de construcción de territorios. Los constantes procesos de movilidad son reflejo del cambio cultural de las personas afrocolombianas en la construcción de nuevas territorialidades. El cambio cultural en determinados espacios geográficos procede mediante descubrimientos e invenciones que no son en sí mismas inevitables, y que cada comunidad experimenta por separado. En tal efecto las condiciones físicas del entorno natural pueden ser un factor de limitación o de estímulo en relación a la densidad y estabilidad de los asentamientos afrocolombianos.

4. Culturas viajeras

"Cada hombre es un viajero en la frontera" señala don Pedro, para describir que, desde los inicios de poblamiento, sus abuelos, padres y parientes viajaron por todo el territorio fronterizo en busca de tierras para trabajar o simplemente porque se cansaban de vivir siempre en el mismo lugar. Se podría leer la historia de las trayectorias de viaje en los apellidos de los primeros residentes de algunos caseríos, por ejemplo, los Nazareno y los Requenet de Quito y Esmeralda, Ecuador; los Moreno de Buenaventura, el Patía y Barbacoas, Colombia; y los Borja de Panamá. La diversidad de apellidos existentes refiere a la abigarrada mezcla de experiencias culturales y encuentros en viaje de personas.

De acuerdo con James Clifford, el concepto de *viaje* incluye una gama compleja de experiencias: prácticas de cruce e interacción que perturban el localismo de muchas premisas tradicionales acerca de la cultura, según esas premisas:

> La existencia social autentica está, o debería estar, circunscripta a lugares cerrados […] se concebía la residencia como la base local de la vida colectiva, el viaje como un suplemento; las raíces siempre proceden a las rutas" (Clifford 2008, 13).

La cultura no se reduce a un escenario fijo y delimitado de los modos de organización social, productiva y territorial de las personas; por el contrario, es un significante denso de significados y un tupido entramado de relaciones simbólicas. De ahí que las metáforas de autenticidad y continuidad local no dan cuenta de procesos históricos de apropiación, invención y renacimiento. Estos procesos conforman la actividad de un pueblo que se hace y rehace a sí mismo a través de movimientos, negociaciones y luchas.

Pero, ¿qué pasaría si el viaje es el principal eje constitutivo de las culturas afrocolombianas? La noción de "viaje" propuesta por James Clifford ofrece un marco de interpretación a las topografías discursivas de los lugares ribereños creados a partir de trayectorias de viaje de las comunidades afrocolombianas; en ellas la ubicación, las raíces y rutas de los desplazamientos reflejan complejas historias locales, regiones y transregiones en las que la frontera adquiere un protagonismo. Esto no quiere decir que los conocimientos, saberes, practicas productivas y formas de organización social de las comunidades afrocolombianas estén des-localizados; por el contrario, los circuitos fronterizos en la búsqueda de nuevas

tierras para habitar permiten ver, con múltiples maneras, los sentidos y significados que en cada itinerario de viaje van madurando una experiencia espacial y temporal en la forma de concebir y habitar los ríos, lo que les ha permitido transitar hacia epistemologías comunes, cuyo hilo conductor ha sido la vivencia de las coordenadas tiempo y espacio de los ríos.

5. Habitar la frontera

De acuerdo con Valenzuela (2014) "las fronteras nacionales son umbrales político-territoriales administrados por Estados nacionales que definen zonas de contacto y participan por la disputa en la construcción de significados" (Valenzuela 2014, 7). En las fronteras se construyen relaciones socioculturales definidas por significados y significantes, que al ser instituidas por el Estados-nación actúan como ejes definitorios de límites y marcaciones identitarias para la producción de sistemas de pertenencia y exclusión o de adscripción y diferenciación entre las naciones. Al tiempo que en la conformación interna de cada nación funcionan como marcadores de clasificación social, redimensionando la relación entre centro/margen (Valenzuela 2014). Pues los grupos humanos que habitan en las zonas fronterizas se ubican en los límites y bordes, en comparación con las diversas centralidades hegemónicas.

En la era de la globalización, las relaciones fronterizas articulan procesos complejos y contradictorios. Por una parte, encontramos la exacerbada preocupación de las naciones por maximizar el control de sus fronteras nacionales y, por otra, en las áreas fronterizas, entendidas como espacios geográficos y culturales conformados por dos o más naciones (Kearney 1999) las relaciones y contactos históricos entre grupos sociales niegan la naturalización de los limites globales, nacionales o locales, situación que obliga a redefinir algunos elementos que caracterizaron a los Estados nacionales y sus fronteras.

En el imaginario colectivo de las personas afrocolombianas, los límites fronterizos que las separan no son precisos y fijos, estos son mutables y cambian como respuestas a sus dinámicas y necesidades de movilidad, por motivos de construcción de nuevos asentamientos, afianzar sus vínculos de parentesco y/o relaciones comerciales. La frontera la asumen como un espacio relacional, vital, en la que en palabras de sus pobladores se navega de "arriba abajo", se camina "de un lado a otro", se "siembra y se cosecha". De ahí que, la frontera binacional entre Colombia y Ecuador, no es anterior a los contactos y encuentros de pueblos afrodescendientes, sino que se afianza por su intermedio y, en ese proceso, pretende apropiarse y controlar los desplazamientos y trayectorias de las personas. En este punto la tesis de la dimensión disyuntiva de las fronteras propuesta por Valenzuela es fundamental:

> La disyunción refiere a la separación de realidades intrínsecamente relacionas entre sí, las desune, las acota, las limita. Las fronteras refieren a demarcaciones físicas, sociales y simbólicas que separan realidades que se encontraban unidas (Valenzuela 2014, 21).

Los procesos disyuntivos generan sistemas de clasificación social en la frontera, tanto en sus demarcaciones internas como externas, recurren a un conjunto de procesos como las identidades de género, étnicas, religiosas o color de piel, como referentes estructurales de diferenciación que contribuye a aumentar la vulnerabilidad de ciertos grupos sociales frente a factores de riesgo que pueden llevarlos a una situación de pobreza y exclusión social. Los procesos disyuntivos se justifican culturalmente mediante prejuicios, estigmas, estereotipos, racismo y subalternización de los sujetos.

La disyunción, según este autor, también alude a estrategias políticas de los Estados nacionales para mantener el control de las fronteras. Por ejemplo, en el contexto de la frontera Colombia-Ecuador los efectos del Programa de Erradicación de Cultivos Ilícitos con Glifosato (PECIG) implementando por los gobiernos de Estados Unidos y Colombia para erradicar los cultivos de coca y amapola en esta aérea fronteriza, lejos de significar soluciones reales al problema del narcotráfico en la zona, movilizó nuevos imaginarios, representaciones y estigmas que contribuyeron a tensar los flujos migratorios de colombianos y afrocolombianos hacia Ecuador. Los síntomas de tensión, no sólo alrededor del tema de las fumigaciones sino también como expresión de una nueva situación política previeron una eventual ruptura de las relaciones bilaterales entre ambos países. Promoviendo por parte de Ecuador un mayor control de sus fronteras con Colombia.

En este contexto de etiquetas y representaciones en los medios de comunicación con frases como "Colombia: la frontera del glifosato" "llegó a Ecuador la coca colombiana" que, entre otros factores, reprodujeron relaciones de desigualdades, que en la dimensión cotidiana de las comunidades afrocolombianas obstaculizó los vínculos comunitarios, familiares y comerciales entre ambos países. La presencia de agentes migratorios se reforzó en las zonas costeras, con ello las personas afrocolombianas no tenían la posibilidad de cruzar en sus canoas y lanchas la línea fronteriza. Además, esta situación tuvo afectaciones económicas para estas comunidades debido a que Ecuador es el principal proveedor de los medios básicos de subsistencia para las familias afrocolombianas. Por ejemplo: gran parte de los asentamientos afrocolombianos no cuentan con servicio de energía eléctrica, por lo que las personas viajan a Ecuador a comprar pipas de gas. El viaje a Ecuador en tiempo y dinero resulta más económico. La distancia de recorrido en lancha es aproximadamente una hora, en comparación con Colombia, que sería de cuatro horas.

Para las comunidades afrocolombianas, atravesar y navegar la frontera no significa transitar de un territorio a otro. Franquear la "línea" que separa a los dos países tampoco supone un cambio de rol y de identidad étnica. Esto se debe principalmente a la autoidentificación de las personas afrodescendientes de ambos lados de la frontera como una comunidad que comparte una memoria histórica colectiva derivada de un punto en común: descendientes de la diáspora africana en el "Nuevo Mundo". En este sentido la frontera Colombia-Ecuador puede definirse como proceso de "zona de contacto", concepto que remite a "el espacio y copresencia de sujetos previamente separados por disyunciones geográficas e históricas […] cuyas trayectorias ahora se interceptan" (Pratt citada en Hall 2011, 132). La copresencia e

intercepción de las trayectorias de las personas afrodescendientes, sus saberes y prácticas, impulsó la creación de patrones y redes de parentesco en un contexto territorial específico.

De acuerdo con lo anterior, las fronteras, además de presentar una dimensión disyuntiva, también presentan una dimensión conjuntiva:

> En las fronteras, los mundos cotidianos integran realidades diversas. Sin embargo, la condición conjuntiva de las fronteras no se reduce a dos grandes realidades integradas, pues ésta une múltiples realidades que definen su condición diversa y heterogéneas, incluyendo la dimensión étnica de pueblos separados por fronteras nacionales que mantienen prácticas comunes y relaciones socioculturales que cargan de sentido su propia perspectiva sobre sí mismas y sobre la otra frontera (Valenzuela 2014, 20)

En este sentido las fronteras pueden ser tanto restrictivas como liberadoras. Unen tradiciones y lugares de manera coactiva y creativa, articulando lugares de la memoria, prácticas sociales y culturales. Más allá de la franja legal que impone la condición fronteriza a las comunidades, las fronteras encierran procesos que corresponden a condiciones no fronterizas que ahí se encuentran, se juntan, se articulan, dialogan o interactúan (Valenzuela 2014). En sus márgenes y bordes se establecen redes persistentes de relaciones socioculturales que iniciaron antes de la conformación de los Estados-nación; ofreciendo un amplio marco de intersecciones regionales, nacionales y transnacionales que configuran y reconfiguran identidades; a partir de estas intersecciones se construyen procesos de resistencia cultural definidos por la oposición explícita o implícita a formas culturales hegemónicas, asumiendo en algunos contextos rasgos de disputa o conflictos.

6. La violencia y la migración forzada

Desde los años 90 la región del Pacifico colombiano ha sido vista como un “polo de desarrollo” para la nación. Esto se debe a la riqueza en recursos naturales y al potencial económico y estratégico que esta región tiene para la integración de la economía nacional en la Cuenca del Pacifico. Esta situación ha hecho que la disputa por el control territorial entre grupos armados se haya movilizado hacia la región, no sólo con el fin de cultivar y comercializar la coca, sino también para realizar grandes proyectos de modernización económica como las plantaciones de palma africana y la minería a cielo abierto. Para hacer posibles estos proyectos el Estado ha entregado en concesión grandes hectáreas de tierra a empresas nacionales y transnacionales, sin que se haya efectuado un proceso de consulta previa con los grupos étnicos de la región. Las nuevas circunstancias han cambiado radicalmente las relaciones históricas que las comunidades negras han tejido con el territorio en la configuración de su identidad y cultura propias.

Uno de las consecuencias de la agroindustria de la palma africana es el despojo territorial de campesinos y comunidades afrocolombianas a manos de grupos paramilitares, quienes a

través de prácticas de coacción armada desplazan a los pobladores locales de los terrenos aptos para el cultivo de la palma. Estas acciones armadas han violentado la autonomía territorial y los derechos étnico-culturales conquistados por el movimiento social afrocolombiano con la Ley 70 de 1993 (Ley de comunidades negras). Las denuncias de activistas de las organizaciones afrocolombianas han señalado que entre 1997 y 2004 los paramilitares cometieron 200 asesinatos, además de innumerables desapariciones, apropiaciones ilegales del territorio y otras violaciones de derechos humanos. Junto con el cultivo de la coca, la palma africana, se ha convertido en la razón principal de desplazamiento forzado en muchos territorios del Pacifico.

El monocultivo de la palma africana ha sido promovido en Colombia como parte de una política de "desarrollo alternativo", financiada en parte con recursos del Plan Colombia, y su expansión está relacionada con el aumento mundial de la demanda de biocombustibles (Escobar 2010). En los territorios del Pacifico sur que son fronterizos con el Ecuador esta política agroindustrial se ha perfilado como una prospera actividad que atrae considerable inversión. El gobierno nacional ha puesto sus ojos, de manera particular, en el municipio de Tumaco, el segundo puerto más importante del país. En Tumaco se concentra actualmente la mayor área cultivada de coca en el territorio nacional, con 6.611 hectáreas en 2013, así como un alto potencial de producción de cocaína. Su geografía atiborrada de esteros y manglares, y el cruce de innumerables ríos y afluentes hacen de esta un área estratégica en cuanto hace a la economía y a la presencia de grupos armados. Según el Instituto Colombiano Agrícola (ICA) el área total sembrada de palma africana en 1986 era de 14.000 hectáreas. Y según la Federación Nacional de Cultivadores de Palma de Aceite (Fedepalma), en el 2012 existían unas 20.131 hectáreas sembradas, las que constituirán el 32% del total de la superficie del municipio.

Investigaciones realizadas por la Diócesis de Quibdó y la organización no gubernamental Human Rights Everywhere (2004), han señalado que el modelo de plantaciones en Tumaco ha supuesto la tala de bosques y el drenaje de los suelos (para sembrar 456 hectáreas de palma africana se hicieron 86 kilómetros de drenajes y 11 kilómetros de carreteras); el desplazamiento de campesinos hacia el área urbana de Tumaco, la utilización de sicarios para presionar a los campesinos para que vendieran sus tierras, y una serie de violaciones a los derechos labores y de asociación.

Las políticas de la agroindustria de la palma africana en el Pacífico se desarrollan de acuerdo con las lógicas globales de una "acumulación capitalista por desposesión" (Harvey 2012). Estas políticas han suscitado problemas de expropiación territorial y desplazamientos forzados. Así también, han generado formas modernas de colonización de la vida humana y de la naturaleza a través de los cuales se imponen prácticas económicas externas a los modos locales de vida de las comunidades afrocolombianas (Escobar 2010). Estos fenómenos obligan a los pueblos a emigrar, lo cual provoca la desintegración y la dispersión, por lo cual se produce el incremento de amplios sectores de la población afrodescendiente viviendo bajo terribles condiciones materiales y a menudo, bajo la amenaza de nuevos desplazamientos forzados e incluso de la muerte.

El conflicto armado y los desplazamientos forzados han generado un cambio generacional en la concepción de los ríos para las personas y familias afrocolombianas, los estragos de la guerra han convertido al Pacífico en una "geografía del terror" (Oslender 2004) ocasionando una reconfiguración en los anclajes del territorio, sobre todo por la población joven. Frecuentemente el control territorial de los ríos está divido por áreas, unas con presencia guerrillera y otras con presencia de paramilitares, ambas obligan a la gente a entregar sus territorios para el cultivo y procesamiento de la coca. La división de los ríos ha creado fronteras invisibles que rompen los lazos de parentesco, socialización y comunicación entre las personas.

Los grupos armados, las empresas multinacionales y el nuevo huracán de reformas neoliberales que pretenden transformar en mercancía los paisajes, los pueblos y los recursos han producido una significativa reconversión de los territorios, economías y culturas afrocolombianas, reduciéndolos a los valores del mercado, de tal forma que el "ecosistema" es concebido en términos radicalmente diferentes por las comunidades que lo habitan (Escobar 2010).

7. Conclusión

La historia de los asentamientos afrocolombianos en la frontera Colombia-Ecuador no traza un límite fijo entre lo que es y lo que ha sido. Parece apropiado concluir en este esbozo que la movilidad se vuelve parte misma de las estrategias de supervivencias familiares. La espacialidad del río configura los aspectos de vida cotidiana en las personas y familias, tránsito y destino; desde la construcción de nuevos asentamientos hasta estrategias de sobrevivencias y desarrollo de sus prácticas económicas. Los constantes movimientos han hecho que las personas crean y reconstruyan sus modos de vida de forma activa y, en algunos casos, los cambios de sus lugares de hábitat han modificado sus prácticas de conocimientos.

De esta manera la experiencia histórica en que las comunidades afrocolombianas han construido sus identidades, prácticas de conocimientos y prácticas productivas está espacialmente enraizadas a los sentidos que le otorgan a su relación con los ríos, al constituir el lugar que los moviliza en la construcción de una cultura propia, fuente económica para la comercialización de sus productos, la pesca, riego de cultivos, abastecimiento de agua y medio de transporte. Los ríos se conciben también en términos de corredores de vida que comunican y socializan a las comunidades locales y fronterizas, sus prácticas culturales, actividades económicas y ecosistemas. En este sentido los ríos para las personas afrocolombianas es la representación de sus prácticas eco-culturales colectivas de las que se derivan sus sistemas de producción tradicionales y economías locales. Son los ríos los que dan cuenta de las configuraciones particulares de naturaleza y cultura, sociedad y naturaleza, paisaje y lugar, como entidades vivenciales y profundamente históricas (Escobar 2010).

Las formas en cómo se relacionan los pueblos afrocolombianos con los ríos está relacionado en el modo en que resuelven las necesidades de su vida cotidiana; el imaginario histórico-social que construyen del río impulsa a la creación de proyectos de vida alternativos comprometidos con la defensa del territorio al ser asumido como el lugar que permite la creación de vida y que a través de las prácticas tradicionales de producción otorgan los recursos necesarios para garantizar la supervivencia cultural.

Referencias

Almario G., Oscar. 2001. "Anotaciones sobre las Provincias del Pacífico sur durante la construcción temprana de la República de la Nueva Granada, 1823-1857". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 6 (septiembre 2001): 115-161.

Clifford, James. 2008. *Itinerarios de cambio cultural*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Díaz Casas, Maria Camila. 2015. *Salteadores y cuadrillas de malhechores. Una aproximación a la acción colectiva de la "población negra" en el suroccidente de la Nueva Granda, 1840-1851*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Escobar, Arturo. 2010. *Territorios de la diferencia. Lugar, movimientos, vida, redes*. Colombia: Envión editores.

Friedemann, Nina de. 1969. "Güelmabí: Formas económicas y organización social". *Revista Colombiana de Antropología* 14: 55-70.

_____. 1992. "Huellas de la africania: Nuevos escenarios de investigación". *Thesauro. Boletín del Instituto Caro y Cuervo* 3 (Septiembre-Diciembre): 543-560.

Hall, Stuart. 2011. Pensar en la diáspora: en casa, desde el extranjero. En *Diáspora: reflexiones teóricas*, ed. Nattie Golubov, 127-148. México: Centro de Investigaciones sobre América del Norte-Universidad Nacional Autónoma de México.

Harvey, David. 2012. *La condición de la posmodernidad: Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. México: Amorrortu editores.

Hoffmann, Odile. 2007. *Comunidades negras en el Pacífico colombiano*. Ecuador: Abya-Yala.

Human Rights Everywhere. 2004. *El cultivo de la palma africana en el Chocó*. Disponible en http://www.acnur.org/t3/uploads/media/COI_1937.pdf (consultada el 16 de enero de 2015).

Kearney, Michael. 1999. Fronteras fragmentadas, fronteras reforzadas. En *Fronteras fragmentadas*, ed. Gaíl Munmert, 559-571. México: El Colegio de Michoacán/Centro de Investigación y Desarrollo del Estado de Michoacán.

Mintz, Sidney y Richard Price. 2012. *El origen de la cultural africano-americana: una perspectiva antropológica*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapala/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Oslender, Ulrich. 2004. Geografía de terror y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano: conceptualizando el problema y buscando respuestas. En *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, eds. Eduardo Restrepo y Axel Rojas, 34-53. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Restrepo, Eduardo. 2002. "Políticas de la alteridad: etnización de "comunidad negra" en el Pacifico sur colombiano". *The Journal of Latin American Anthropology* 7 (septiembre): 34-53.

Steward, Julian. 2014. *Teoría del cambio cultural*. México: Universidad Iberoamericana/Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Valenzuela, José Manuel, coord. 2014. *Transfronteras. Fronteras del mundo y procesos culturales*. México: El Colegio de la Frontera Norte.

Whitten, Norman. 1992 [1974]. *Pioneros negros: la cultura afro-latinoamericana del Ecuador y Colombia*. Quito: Centro Cultural Afro-ecuatoriano.

Whitten, Norman y Nina de Friedemann. 1974. "La cultura negral del litoral Pacífico ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica". *Revista Colombiana de Antropología* 17: 75-115.



Grafiti elaborado durante el Festival Internacional de Arte Urbano de Colombia 2013, barrio Getsemaní de Cartagena
http://theroamingreview.com/photo/blog/cartagenas-walls/

Educación y afrodescendencia en Colombia. Trazos de una causa histórica

Educação e afro-descendência na Colômbia. Traços de uma causa histórica

Education and Afro descent in Colombia. Traces of a historical cause

Elizabeth Castillo Guzmán
Profesora Titular y Coordinadora del Centro de Memorias Étnicas, y Docente del Programa de Etnoeducación de la Universidad del Cauca
elcastil@gmail.com

José Antonio Caicedo Ortiz
Profesor del Programa de Etnoeducación e investigador del Centro de Memorias Étnicas de la Universidad del Cauca
joseantoniocaic@gmail.com

Resumen: Las reivindicaciones educativas afrocolombianas contemporáneas provienen de una larga gesta de líderes, intelectuales, maestros y organizaciones negras, afrocolombianas, palenqueras y raizales (NAPR) quienes desde mediados del siglo XX protagonizaron formas de acción política para lograr el acceso a la escuela, inicialmente, y a una educación desde la cultura propia, posteriormente. En este artículo hacemos visibles los acontecimientos que tuvieron lugar a partir de la década de los años setenta del siglo XX, en la emergencia y configuración de la etnoeducación afrocolombiana como derecho y como proyecto político de las comunidades negras. Igualmente, la emergencia de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos como un hecho que articula una larga agencia social y organizativa para combatir el racismo en el sistema escolar.

Palabras clave: etnoeducación, afrocolombianos, acción política.

Resumo: Demandas educacionais afro-colombianas contemporâneas vêm de longos feitos de líderes, intelectuais, professores e organizações negras, afro-colombiana, palenqueras e raizales (NAPR) que desde meados do século XX protagonizaram formas de ação política para alcançar o acesso à escola inicialmente, e uma educação de sua própria cultura, depois. Neste artigo, daremos visibilidade aos acontecimentos que tiveram lugar a partir da década dos anos setenta do século XX , no surgimento e configuração da educação étnica afro-colombiana como um direito e como um projeto político das comunidades negras . Da mesma forma, o surgimento dos estudos afro-colombianos como um fato que articula uma longa agência social e organizacional para combater o racismo no sistema escolar.

Palavras-chave: etno-educação; afrocolombianos; ação política

Abstract
Contemporary Afro-Colombian educational demands come from a long epic of leaders, intellectuals, teachers and black, Afro-Colombian, Palenquera, and Raizal organizations, (for their name in Spanish *organizaciones negras, afrocolombianas, palenqueras y raizales*, *NAPR*) which since the mid-twentieth century carried out forms of political action to achieve, initially, access to school and later an education based on their own culture. In this article we make visible the events that occurred departing from the 70s of the twentieth century in the emergence and configuration of the Afro-Colombian ethnic education as a right and as a political project of black communities. Similarly, the emergence of the Chair of Afro-Colombian Studies as a fact that articulates a long social and organizational agency to combat racism in the school system.

Key words: ethnoeducation, Afro-Colombians, political action.

Citar este artículo

Castillo Guzmán, Elizabeth y José Antonio Caicedo Ortiz. 2015. “Educación y afrodescendencia en Colombia. Trazos de una causa histórica”. *Revista nuestrAmérica* 3 (6) julio-diciembre: 115-30

[36]
1. Introducción

En última década del siglo XX se produce en Colombia una importante reforma constitucional que dio lugar a su reconocimiento jurídico y político como nación diversa y multiétnica. No obstante, en el inicio de estas reformas multiculturales las comunidades negras y/o afrodescendientes no fueron objeto de este reconocimiento de modo directo, por el contrario, hacia ellas operó un mecanismo de "invisibilidad normativa" (Castillo, García y Caicedo 2015), lo que implicó que los y las afrodescendientes quedaron por fuera del marco jurídico establecido, debido a que la concepción de lo multicultural en materia de etnicidad cobijaba sólo a los grupos indígenas (Córdoba 1991; Arocha 1992, 1998, 2009). Tuvieron que pasar dos años más de negociaciones y un arduo proceso de movilización política, para que a las comunidades negras, especialmente del Pacífico colombiano, se les reconociera sus derechos territoriales a través de la ley 70 de 1993, o ley de comunidades negras. Por lo tanto, el sujeto étnico afrocolombiano es un acontecimiento que se enmarca por la agencia y presión de organizaciones y sectores de afrocolombianos, que vio en esta coyuntura un camino posible hacia la conquista de sus derechos (Arocha 1992; Agudelo 2005; Escobar 1998; Wabgou *et. al* 2012).En este contexto de renovación constitucional surge también una política educativa la propuesta de institucionalizar una política educativa para la población negra en Colombia, con la cual se ha intentado avanzar hacia un modelo educativo que tenga en cuenta los legados culturales y territoriales de la "ancestralidad", negados sistemáticamente por el sistema educativo oficial, el cual se ha regido por dispositivos de invisibilidad, racismo y estereotipia hacia las poblaciones y los sujetos negros.

Dentro del conjunto de derechos reconocidos por la ley 70, el ámbito educativo ocupó un lugar fundamental, toda vez que se abogó por un sistema de educación que favoreciera los procesos identitarios de la condición étnico-racial. Este reconocimiento educativo tuvo su correlato en la etnoeducación, que según el artículo 42 del capítulo VI *sobre mecanismos para la protección y desarrollo de los derechos de la identidad cultural* definió que "El Ministerio de Educación formulará y ejecutará una política de Etnoeducación para las comunidades negras y creará una comisión pedagógica, que asesorará dicha política con representantes de las comunidades", como un medio para dar trámite al derecho por una educación de calidad, pero con pertinencia cultural.

Sin embargo, al igual que el "reconocimiento tardío" de la etnicidad afrocolombiana, la política etnoeducativa para los y las afrocolombianas, sólo va a materializarse en 1994 con la promulgación del decreto 804, el cual dio viabilidad jurídica a la etnoeducación, incluida la afrocolombiana. Este proceso va a estar precedido por una dinámica de movilización de docentes, líderes y militantes por la educación, quienes conscientes de introducir esta política en sus comunidades, iniciaron la lucha por el derecho a la etnoeducación afrocolombiana desde la década del ochenta del siglo XX. Por ello, es fundamental reconocer en la historicidad de este proyecto que sus orígenes devienen de procesos

[36] Este artículo se publica dando los respectivos créditos a la Universidad del Cauca.

comunitarios donde la influencia de corrientes como la educación popular, la educación comunitaria y rural, sentaron las bases de un proceso que en la década del noventa comenzó a materializarse de modo parcial.

2. La lucha contra la invisibilidad de la “cultura negra” en el sistema educativo

Al finalizar la década de los setenta, cuando en diferentes partes del mundo los movimientos negros se movilizaban en contra del racismo, nuestro país contaba con una generación de escritores, intelectuales y profesionales que debatían distintos asuntos relacionados con las luchas continentales desde la óptica del continente latinoamericano y sus incidencias en sus respectivos Estados nacionales. Fue así como a finales de los setenta del siglo XX aconteció el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, celebrado en Cali en 1977. El encuentro, que hacía parte de la trayectoria de reuniones de intelectuales negros y africanos iniciada desde comienzo del siglo XX bajo el paradigma del panafricanismo, fue uno de los primeros en realizarse en Latinoamérica, y contó con la participación de destacadas figuras de África, América y Europa. Su apertura estuvo a cargo de Manuel Zapata Olivella, el intelectual afrocolombiano más destacado y reconocido en nuestro país, quien planteará en su discurso inaugural, entre muchos otros asuntos relacionado con la dignificación de los afrolatinoamericanos, que “en nuestras escuelas y colegios no se enseña la historia del África; la participación creadora del negro en la vida política, económica, cultural, religiosa y artística se soslaya, minimizándola” (Zapata 1988, 19). En este mismo evento, el cual consideramos un espacio pionero en nuestro país para la reflexión de la diáspora africana en América Latina, la insistencia en el papel de los sistemas educativos en la reproducción del racismo fue tenaz. En una de las mesas de trabajo sobre creatividad social y política se concluía que:

> Dado que la escuela en los países latinoamericanos constituye una agencia reproductora de cultura y de promoción social, el planteamiento de los contenidos de enseñanza y la conducción de experiencias educativas (curriculum) responden y corresponden a la ideología de la dominación, históricamente presente en el proceso social de cada país.
>
> Los contenidos curriculares alimentan al educando, niño o joven, proporcionándole conocimientos, habilidades y destrezas. Pero también ratifican perjuicios, moldea actitudes discriminativas hacia el negro, interioriza una imagen negativa de él.
>
> El proceso frustativo que se da en el niño negro tiene sus orígenes en la sociedad y se manifiesta en el seno de la familia y la escuela. Por eso se hace indispensable una revisión de los textos escolares; una crítica a la literatura de tema afroamericano y un planteamiento crítico sobre las tradiciones y costumbres, pues en su conjunto generan prejuicios raciales tanto de la sociedad hacia el negro, como del negro hacia el mismo negro (Memorias Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas 1988, 157).

La interpelación a los sistemas educativos nacionales comenzaba a ser una de las batallas principales de los militantes afroamericanos, toda vez que se veía en los dispositivos escolares los medios más eficaces para la reproducción del racismo y sus nefastas influencias psicológicas. El impacto de las luchas anticoloniales en África, las movilizaciones contra el apartheid en Sudáfrica y la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos, se sintió en nuestro país y surgieron diversas expresiones organizativas que retomaron muchos de los discursos transnacionales afroamericanos, ese es el caso de los colectivos de estudiantes universitarios "negros" desde los años sesenta en las principales ciudades capitales del país. Por otro lado, la emergente institucionalización de los estudios afroamericanos y afrocolombianos abrieron un espectro de posibilidad para el debate sobre el estudio del negro en Colombia (Wade 1993; Agudelo 2005; Restrepo 2005; Wabgou *et. al* 2012).

Aunque muchos intelectuales y movimientos transcontinentales sirvieron de espejo a los procesos organizativos y de referentes conceptuales de la lucha "negra" en el mundo, fueron el *movimiento de la negritude* de los poetas y literatos francófonos (Senghor, Damas y Cèsaire), la ideológica por los *derechos civiles* norteamericanos, representadas en figuras como Martín Luther King y Malcom X y el pensamiento descolonizador de Franz Fanon, los que mayor incidencia tuvieron en los discursos producidos en torno a la negritud en Colombia. Una muestra de tal influencia radica en que el primer congreso de la cultura de las Américas fue dedicado a Leon-Gotran Damas: "poeta de la negritud" (Caicedo 2013).

Las movilizaciones contra la invisibilidad y el racismo se produjeron en un contexto global en el que los cambios sociales acaecidos entre las décadas del cincuenta y el setenta, dieron lugar a la emergencia de nuevos actores sociales con reivindicaciones por los derechos civiles y la afirmación cultural, aspectos "novedosos" en el escenario de los debates políticos e intelectuales del país. En este contexto, los grupos militantes de corte racial, con sus luchas por el reconocimiento de las culturas negras al interior de los estados nacionales y la denuncia contra la exclusión económica, incidieron en el ámbito de las luchas por los derechos en Colombia. Todo este movimiento de ideas se convirtió en referencia existencial para escritores, artistas, poetas, humanistas y algunos estudiantes universitarios negros en ciudades como Pereira, Bogotá, Cali, Cartagena y Medellín, quienes reclamaban en sus centros universitarios cursos orientados al conocimiento de su historia. De ello da cuenta el surgimiento de diferentes grupos de estudio, centros de investigación y publicaciones en revistas, entre otras estrategias encaminadas a difundir la cultura negra y sus luchas internacionales por los derechos civiles (Wade 1993; Agudelo 2005).

Mención especial merece el círculo de estudios Soweto, surgido en Pereira, del cual formaba parte Juan de Dios Mosquera, quien más tarde se constituyera en uno de los fundadores del movimiento Cimarrón. En esta medida podemos afirmar que los estudiantes, los intelectuales y profesionales de distintas ramas cumplieron la función de "pregonar" las luchas negras y afroamericanas en nuestro contexto[37], y de este modo hacer visible la presencia africana en

[37]A mediados de los años 70 se crean algunos círculos de estudio conformados por intelectuales y estudiantes afrocolombianos; uno de los más notorios es el Centro para la Investigación de la Cultura Negra (CIDCUN),

la historia y la cultura colombiana. Cabe resaltar que las acciones políticas se manifestaron en una militancia intelectual interesada por dar a conocer y valorar los legados culturales africanos, otorgándole un sentido de diferenciación cultural y afirmación racial al asunto de la negritud en Colombia[38].

Siguiendo con esta línea reivindicativa en la cual se cuestionaba el papel de la escuela como institución que había afectado la identidad y al autoreconocimiento de la población negra en Colombia, el Movimiento Nacional Cimarrón, plasmó la necesidad de transformar el modelo educativo a través de un pronunciamiento hecho en 1988 en el que planteaba el derecho a contar con "programas de estudios afrocolombianos en las instituciones educativas de las comunidades y en las universidades de la Nación" (Movimiento Nacional Cimarrón 1988, 45).

Estos trazos generales esbozados a manera de semblanza histórica, son esenciales para comprender las insistencias de intelectuales y organizaciones negras y/o afrocolombianas en la segunda mitad del siglo XX, respecto de lo que Manuel Zapata Olivella denominó, en 1977, "la impostergable inclusión del estudio de la cultura negra en los pénsumes educativos en aquellos países donde la etnia nacional tenga el aporte africano como una de sus tres más importantes raíces" (Zapata 1988, 20).

Los eventos descritos hasta aquí darán lugar con el paso del tiempo, y en el marco de la primera reforma multicultural sucedida en Colombia, a la emergencia de un fenómeno inédito en la historia de nuestra nación, la inclusión de la historia y la cultura afrocolombiana en el marco de las políticas oficiales educativas. Pero también produjo el andamiaje político e ideológico para las luchas de finales del siglo XX, en el cual convergen estas preocupaciones por el fenómeno del racismo, y las trayectorias de comunidades negras que desde el ámbito rural comenzaron una importante transformación de la educación escolar en articulación con procesos culturales y organizativos que derivarían en lo que se conoce como el campo de la etnoeducación afrocolombiana.

3. De la educación comunitaria a la etnoeducación afrocolombiana

Es importante mencionar que lo que conocemos como etnoeducación afrocolombiana es la denominación de un proceso variado y disperso a lo largo y ancho del país, que venía

---

creado por Smith Córdoba quien dirige también la publicación del periódico *Presencia Negra*. En esa misma década se crea la Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas y el Centro de Estudios Afrocolombianos, dirigidos por Manuel Zapata Olivella. También surge el Centro de Estudios "Franz Fanon", dirigido por Sancy Mosquera, otro intelectual negro. Pero el espacio que adquiría más trascendencia y continuidad al convertirse en proyecto político es el Centro de Estudios Soweto, transformado en Movimiento "Cimarrón"… (Agudelo 2005,172).

[38] Según Garcés (2008), entre 1975 y 1977 se celebró en las ciudades de Cali, Quibdó y Cartagena respectivamente, el primero, segundo y tercer Congreso de Negritudes en el país, además de otros encuentros regionales en Jamundí, Guacarí, Buenaventura y Puerto Tejada, en los cuales se trataron temas educativos, el aporte del negro a la cultura e historia del país y sus legados en el arte y la cultura. Estos primeros acontecimientos configuran el surgimiento de un embrionario *movimiento de la negritud*, sin antecedentes en la historia de las luchas políticas y los movimientos sociales en Colombia.

siendo agenciado por distintos colectivos de líderes y docentes de comunidades campesinas negras desde finales de los años ochenta del siglo pasado. En regiones como el norte del Cauca, en el Pacífico nariñense y chocoano, y en algunas zonas de la costa Caribe, especialmente en San Basilio de Palenque, existían proyectos educativos que integraban la cultura local de estas comunidades a sus procesos curriculares, como un medio para mantener la vida sociocultural y comunitaria de estas poblaciones. Problemáticas como la migración sistemática de jóvenes hacia las ciudades, la desintegración de las unidades productivas por la embestida de macropoyectos económicos, y por ende, la desestructuración de los grupos familiares, fueron causas fundamentales del debilitamiento cultural de algunas comunidades afrodescendientes.

La incursión de los proyectos de modernización económica de corte capitalista en el norte del Cauca, por ejemplo, constituye un capítulo en la historia de despojo de la tierra que desde finales del siglo XIX, los antiguos esclavizados habían obtenido por distintos medios en el marco del decaimiento de la hacienda colonial, la formación de poblados post-esclavistas o pueblos libres de negros, los cuales sufrieron transformaciones radicales a partir de la segunda mitad del siglo XX con la consolidación del modelo agroindustrial de los ingenios, dando paso al modelo del campesinado propietario en sus fincas tradicionales a asalariados en los ingenios (Mina 1975; Friedemman 1974; Aprille 1993; Zuluaga 1997). Por otro lado, en la costa Pacífica colombiana, los modelos de economía extractiva de recursos naturales constituía otra experiencia de transformación radical de la vida comunitaria, en la medida que la explotación de la madera y la pesca iban afectando no sólo la vida cotidiana, sino que se transformaban en un factor de riesgo sobre la posesión de los territorios baldíos ocupados históricamente por la gente negra de esta región, los cuales avizoraban ya la entrada en vigencia de modelos de desarrollo capitalistas contraproducentes para las comunidades negras, cuya consecuencia más cruel fue la introducción del conflicto armado y la desposesión de los territorios colectivos (Grueso, Rosero y Escobar 2001; Villa 2001).

Frente a estas dinámicas neocapitalistas en territorios de campesinado negro, los procesos organizativos no se hicieron esperar. Para algunas de estas comunidades, la *educación comunitaria* se convirtió en el proyecto más efectivo para enfrentar los modelos desarrollistas. Como se puede ver, la década de los ochenta tuvo como signo particular el desarrollo de proyectos orientados a potenciar los procesos organizativos comunitarios. Esta intencionalidad política encontró en la educación el medio más eficaz para articular la escuela con la comunidad, en la medida que las dinámicas formadoras adquirieron un sentido colectivista, cuyo objetivo central era contrarrestar diversos fenómenos que colocaban en riesgo sus culturas, territorios e identidades y los efectos de las migraciones masivas hacia las ciudades. Frente a este complejo panorama social, las organizaciones negras barriales y campesinas iniciaron una nueva travesía por la defensa de su cultura y sus tierras. García hace referencia al carácter comunitarista de las primeras experiencias educativas de poblaciones negras

> Muchas de las experiencias… habían empezado en la década de los 80`s en una clara intención de apostarle a la construcción de propuestas de educación alternativas y contextualizadas en las realidades locales, solo que hasta ese momento no eran llamadas etnoeducativas. Como ejemplo podemos nombrar el proceso de San Basilio de Palenque, Veredas Unidas (Norte del Cauca), Luís Carlos Valencia (Villa Paz-Valle), La playa (Francisco Pizarro- Nariño) (García Anaya 2004, 49-50).

En ese sentido, la educación entendida como proceso de formación política, cultural y comunitaria se convirtió en un mecanismo de pervivencia de las familias amenazadas por el auge desarrollista de los años ochenta.

> Estos procesos educativos se plantearon otorgar un estatus central como política de conocimiento a su historia, su cultura y su territorio, para contrarrestar los efectos causados por la expansión cañera, la pérdida de la tierra y la proletarización de la gente negra. Con el paso del tiempo estas experiencias adquirieron visibilidad en lo que se denominó "educación comunitaria del norte del Cauca". Será a final del siglo, cuando estas experiencias encuentren en la *etnoeducación* un nuevo modo para nombrarse (Castillo, García y Caicedo 2015, 22).

De ahí que las experiencias educativas pioneras centraron sus apuestas en el fortalecimiento comunitario, y marcaron en su diversidad contextual y cultural el sentido político en lo educativo, toda vez que la producción de currículos y las orientaciones pedagógicas estaban determinadas por las directrices que iban marcando las comunidades. Sentido que hoy podríamos reconocer como uno de los rasgos más importantes de los antecedentes de los procesos educativos comunitarios afrocolombianos. De otra parte, es necesario resaltar que estos procesos no tuvieron el reconocimiento por parte del Estado, como lo recuerda la fundadora de la Asociación Casita de Niños en el norte del Cauca:

> Desde el año 1979, la Asociación Casita de Niños realizó en comunidades negras del norte del Cauca y sur del Valle un trabajo de educación formal y no formal que se adelantaba con niños y niñas menores de siete años; dichas actividades se realizaban con una jornada horaria de 7 de la mañana a la 4 de la tarde. Desde el inicio se involucró a padres de familia y a la comunidad en general, pues se consideró que, como proyecto comunitario de Etnoeducación afrocolombiana, debía tender a la unión y a la consolidación de todos los esfuerzos para el bienestar de las comunidades. Para ello se priorizaron cinco componentes específicos: respeto a la diversidad étnica y cultural, protección del medio ambiente, historia de las comunidades, promoción de valores etnoculturales y fortalecimiento de la identidad. En la actualidad, la Casita de Niños se reconoce como un proceso pedagógico que busca que los niños y niñas en edad preescolar se apropien y se reconozcan como personas afrocolombianas. Esta finalidad se hace posible mediante un proceso de valoración de sí mismos que supere las ideas negativas y estereotipadas que se han producido en relación con la gente negra; se pretende que ellos y ellas descubran y valoren las fortalezas, los rasgos positivos y bellos que, como grupo étnico tenemos, y que se han tratado de esconder.

> Cada una de las personas que hemos trabajado en este proceso tratamos de que se mejore la autoestima, que las personas como tal se acepten, se valoren, se respeten, se reconozcan, se quieran y que descubran en ellas sus potencialidades y capacidades. En consecuencia, el proceso Casita de Niños busca que, al interior de cada persona, se desarrollen esas capacidades y valores afrocolombianos para que pueda comprometerse consigo mismo y con el entorno inmediato (Larrahondo 2011, 124).

Las experiencias pioneras tuvieron como intencionalidad darle un contenido político comunitario al ejercicio educativo, conducente a crear conciencia para resistir los embates del capital económico, la modernización capitalista, las prácticas de discriminación racial y la preservación de sus mundos culturales. Estos procesos fundacionales marcaron las trayectorias educativas afrocolombianas en el contexto de la participación comunitaria y la búsqueda del empoderamiento como parte de los antecedentes que después van a encontrarse en los fundamentos de la etnoeducación afrocolombiana. Será hasta la década del noventa, en el marco de la conquista jurídica que dio como resultado la promulgación de la ley 70 de 1993 y el decreto 804 de 1994, cuando estas experiencias encontrarán una articulación al campo normativo bajo el remoquete de etnoeducación. Sin embargo, hay que recordar que las batallas por una educación con pertinencia cultural habían iniciado a finales de los años ochenta en diferentes "regiones de poblaciones negras".

4. Hacia la institucionalización de la etnoeducación afrocolombiana

El proceso de institucionalización de la etnoeducación surge a mediados de la década del ochenta del siglo XX, cuando las experiencias educativas comunitarias empiezan a adquirir el nombre de etnoeducación, con la aparición del programa de etnoeducación en el Ministerio de Educación Nacional, el cual contó con representantes de la comunidad palanquera inicialmente, debido a que el programa tenia para ese entonces un enfoque indigenista. Posteriormente, con la promulgación de la Constitución de 1991, la etnoeducación afrocolombiana comenzó su proceso de reconocimiento a nivel nacional, producto de las dinámicas organizativas regionales de líderes y docentes que se venían gestando en años anteriores.

Poco tiempo después de promulgada la Ley 70 de 1993, y mientras las organizaciones focalizaban sus esfuerzos en las dinámicas relacionadas con los territorios colectivos, en las regiones y ciudades, grupos de docentes y líderes continuaban un proceso organizativo paralelo por la educación con pertinencia. Parte del conjunto de reivindicaciones del Movimiento Social Afrocolombiano, ya incluía la etnoeducación como un proyecto político, aspecto que se vería reflejado en el capítulo VI de la ley 70, cuando por primera vez se nombra la Etnoeducación en un texto jurídico, antes de materializarse en política de Estado, y cuyo artículo 42 determinaría que "El Ministerio de Educación formulará y ejecutará una política de etnoeducación para las comunidades negras y creará una comisión

pedagógica, que asesorará dicha política con representantes de las comunidades." Posteriormente, la Ley 115 de 1994 sostendría la definición de la etnoeducación como un proceso anclado en la cultura propia[39].

Así como la defensa del territorio colectivo sirvió de sustento integrador de las organizaciones negras, la consolidación de un proyecto educativo pertinente desde el punto de vista contextual, cultural y político fue otro de los puntos incluidos en la agenda política que cohesionó las distintas expresiones organizativas regionales. Además del sentido de la etnoeducación planteado para las comunidades indígenas, la etnoeducación afrocolombiana se abría hacia dos caminos. Por un lado, la introducción de un discurso en el que la educación implicaba el principio de autonomía en los procesos pedagógicos y curriculares en los territorios colectivos (etnoeducación) y por otro lado, un modelo pedagógico y curricular de inclusión educativa desde la perspectiva de conocimiento de la afrocolombianidad en el sistema escolar del país (Cátedra de Estudios Afrocolombianos), con el fin de incidir en la conciencia de los sujetos afrocolombianos, como de la población no afrocolombiana.

De modo singular, a comienzos de los noventa podemos considerar la emergencia de un movimiento pedagógico afrocolombiano con alcances nacionales que reivindicaba la relación entre educación y etnicidad, focalizando los procesos culturales, territoriales e identitarios como parte sustantiva del quehacer educativo, contrario al modelo de homogenización cultural promovido por el sistema educativo nacional. Este proceso se llevó a cabo por grupos de maestros de las diferentes zonas de comunidades negras y de colectivos urbanos. A través de una serie de eventos que incluía seminarios, talleres, conversatorios y otras estrategias de encuentro, diálogo y concertación entre los líderes afrocolombianos y afrocolombianas y el Ministerio de Educación Nacional (MEN), la etnoeducación afrocolombiana iniciaba su camino de institucionalización. De acuerdo con García Rincón (2005)[40], el inicio de los noventa dio paso a la conformación de un movimiento pedagógico afrocolombiano regional por iniciativa propia de líderes cuando el proceso de

---

39 "La Etnoeducación es aquella que se ofrece a grupos o comunidades que integran la nacionalidad y que poseen una cultura, una lengua, unas tradiciones y unos fueros propios y autóctonos. Esta educación debe estar ligada al ambiente, al proceso productivo, al proceso social y cultural, con el debido respeto de sus creencias y tradiciones" (Ley 115 de 1994).

40 Se podría decir, que a partir de 1991 se amplía la base del Movimiento Social en la medida que las reflexiones dejan de ser privilegio de los círculos académicos y se trasladan a las poblaciones más alejadas de los centros urbanos (ríos, veredas, etc.); así mismo; dejan de ser foros universitarios para constituirse en espacios de reflexión en los barrios populares. Se trata de los debates que dieron origen al Artículo Transitorio 55 de la Constitución política y dos años más tarde a la Ley 70. A partir de allí, la Territorialidad y la Etnoeducación fueron los dos grandes temas que ocuparon la atención de las comunidades afrocolombianas de base (García Anaya 2004, 48-49). El primer congreso pedagógico de comunidades negras organizado por iniciativa de los maestros, se realizó en Tumaco en diciembre de 1992. Este evento, que contó con la participación de experiencias educativas de la mayoría de las poblaciones afrocolombianas, sirvió para ahondar en las discusiones sobre el concepto de etnoeducación pensado desde la perspectiva de la cultura negra. El congreso fue además continuación de los debates, sobre el quehacer etnoeducativo iniciado con la movilización de las comunidades negras en torno a la reglamentación del Artículo Transitorio 55 de la Constitución (García Anaya 2004, 49-50).

promulgación de la ley 70 estaba en pleno apogeo por ser reconocida como ley nacional. Este planteamiento pone en evidencia que, dentro de la agenda de las organizaciones negras, la necesidad de un modelo educativo acorde a las realidades de las poblaciones se venía proponiendo desde las regiones. En ese sentido, tanto en el Pacifico colombiano como en el Cauca y en San Basilio de Palenque, hombres y mujeres afrocolombianos se organizaron desde sus territorios con el fin de agenciar las demandas por la etnoeducación con el MEN, de tal modo que este proyecto, si bien es cierto, surgido del proceso político amplio del Movimiento Social Afrocolombiano de los años noventa, empezaba a tener su propia trayectoria política fundamentado en la educación como campo de acción político en un universo clave en el proceso de fortalecimiento de la identidad cultural. De este modo, los eventos estuvieron orientados a discutir el tema de la educación y su papel respecto a las comunidades negras, tomando así la etnoeducación una dinámica “propia” encabezada por colectivos de maestros de las diferentes regiones, pero ahora con la participación del MEN, con lo cual se daba inicio al proceso de institucionalización de la etnoeducación afrocolombiana a nivel nacional. Es decir, el movimiento pedagógico afrocolombiana entraba a ser un sujeto concreto de la movilización social afrocolombiana teniendo la educación como su campo de lucha.[41]

Como parte de los logros obtenidos por los colectivos de docentes y líderes hombres y mujeres en su lucha por la etnoeducación, se creó la Comisión Pedagógica Afrocolombiana, la cual sería el interlocutor que representaba a las regiones afrocolombianas frente al MEN.

> Con el Decreto 2249 del 22 de diciembre de 1995 fue creada la Comisión Pedagógica de Comunidades Negras (CPCN), para asesorar al Ministerio de Educación Nacional en lo referido a programas, planes y proyectos educativos para estas poblaciones. En la década de los años noventa se suscitaron episodios importantes en el proceso, fue así como el MEN inició su proceso de reconocimiento de las experiencias de educación propia de las comunidades afro y de sus proyectos etnoeducativos. Es a partir de ese momento que se institucionaliza este término (Castillo, García y Caicedo 2015, 26).

De este modo, la creación de la CPCN, se constituyó en uno de los logros más significativos del proceso político organizativo afrocolombiano por la educación, llevando a la concreción parte del articulado consagrado en la ley 70 de 1993. Esta conquista dio como resultado la promulgación en 1998 del decreto 1122 para la implementación obligatoria de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos (CEA) en las instituciones educativas públicas y privadas del país. Un decreto que creaba condiciones de posibilidad para la visibilización de la historia y la cultura afrocolombiana en el sistema educativo nacional, cuyo propósito buscaba que docentes y maestros de Colombia conocieran y valoran los aportes de estas

---

[41] Los eventos realizados con convocatoria del MEN, fueron en su orden Primer Seminario-Taller Nacional de Etnoeducación en Comunidades Afrocolombianas en Cartagena, 1993. Segundo Seminario-Taller Nacional de Etnoeducación en Comunidades Afrocolombianas Guapi, Cauca, 1994. Tercer Seminario-Taller Nacional de Etnoeducación en Comunidades Afrocolombianas Chinauta, Cundinamarca, 1997 (Castillo, García y Caicedo 2015).

poblaciones al desarrollo integral del país, como un medio para combatir el racismo, la estereotipia y la invisibilidad presentes en el aparato educativo. Para ello, se construyeron los primeros lineamientos curriculares de la CEA con la participación de destacados intelectuales afrocolombianos e investigadores del tema, buscando con ello, tener un marco de referencia de cómo implementarla.

Finalmente, se podría decir que el ultimo logro jurídico de este proceso de movilización en torno a la educación fue el concurso docente para etnoeducadores, con lo cual se cerró una historia de lucha y conquista en el campo de las políticas públicas etnoeducativas, dando fin a una trayectoria organizativa en pro de la educación y su articulación con la afrocolombianidad.

De este modo, el proyecto etnoeducativo en cuanto política pública, tomaría la doble ruta propuesta en los inicios de los años noventa. Por un lado, la etnoeducación como un proyecto de autonomía educativa en los territorios colectivos de comunidades negras, y por otro, un proyecto escolarizado con perspectiva intercultural, más desarrollado, aunque no exclusivamente, en los contextos urbanos donde la población negra se constituye en minoría (Garcés 2008; Castillo y Caicedo 2008).

De otra parte, aunque los lineamientos curriculares producidos en 1998 se presentaron como una propuesta flexible y localizada en el área de las ciencias sociales, puede decirse que los avances de la CEA en el sistema escolar nacional han sido marginales, pues prevalecen las políticas de la calidad por la vía de los estándares de conocimiento, ámbito en el cual la enseñanza de la historia y la cultura afrodescendientes no ocupa ningún lugar de importancia. De otra parte y como lo sustenta el primer estudio realizado en Colombia sobre el racismo escolar (Mena 2009) no se han creado condiciones institucionales para darle vía a la implementación de la CEA en los procesos curriculares. A pesar del ser pioneros en América Latina en la propuesta de llevar los estudios afrocolombianos al sistema curricular, lo que ha sucedido en la práctica es que las intenciones de lograr combatir el racismo desde el aula quedaron en el papel y supeditadas a los afanes de políticas educativas neoliberales de este siglo, según las cuales se jerarquizan ciertas áreas del conocimiento sobre otras, produciendo en consecuencia la marginalidad de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos. De otro lado, señalar que la CEA debe entenderse también como un modelo de socialización política escolar para un país que debe resolver el derecho a una *educación sin racismo*. En este punto es obligado reconocer que Colombia es pionero en esta materia para el conjunto del continente y ello se debe al aporte ideológico que desde los años setenta los intelectuales negros y/o afrocolombianos, nos hicieron al campo de la educación pública. Tal vez no sea excesivo añadir también, que al menos, en materia de política curricular, la CEA contiene una dimensión de lo intercultural potente y critica a la vez. No obstante, en ambos casos hay que decir que tanto la implementación de la CEA como el de la etnoeducación afrocolombiana son asignaturas pendientes en un sector muy amplio del sistema escolar.

5. Afrocolombianidad y crisis humanitaria del siglo XXI

Tanto la etnoeducación afrocolombiana, como la Cátedra de Estudios Afrocolombianos surgieron en un contexto de movilización política muy importante y en un contexto nacional que ha cambiado radicalmente a causa de la agudización del conflicto armado, sobre todo en regiones con alta presencia de comunidades negras. En ese sentido, el desplazamiento forzado ha sido una de las causas primordiales en el debilitamiento del movimiento social afrocolombiano y sus expresiones locales, debido a que muchos líderes, docentes y militantes se han visto abocados a abandonar sus territorios producto de amenazas a sus vidas. La presencia del conflicto armado, sumado a las divisiones del proceso organizativo afrocolombiano, la cooptación de líderes y algunos enfrentamientos internos, han conspirado, no solo en contra del proyecto colectivo amplio, sino también en las posibilidades reales de la etnoeducación, que cada vez se concentra en las ciudades y se aleja más de los territorios para los cuales surgió inicialmente. Este nuevo panorama ha conllevado a que la etnoeducación deba replantearse sus apuestas pedagógicas y políticas. Con una población afrocolombiana que cada vez se ve obligada a desplazarse a las ciudades, las posibilidades de los proyectos educativos comunitarios se han debilitado significativamente. Esto no quiere decir que la etnoeducación haya sido un proyecto que se llevó a cabo completamente antes de la introducción sistemática del conflicto armado en las zonas de comunidades negras, lo que se quiere indicar es que, en esta nueva coyuntura, la etnoeducación se ha visto limitada y las poblaciones afros recurren a la escuela bajo los parámetros oficiales, aun con niveles de deserción escolar altos debido a los estragos de la guerra.

De otra parte la imposibilidad de lograr de parte de las autoridades educativas del nivel nacional un compromiso serio con la implementación de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos tiene entre muchas consecuencias una que especialmente ha llamado la atención de activistas y organizaciones afrocolombianas, pues como lo señalan las cifras oficiales son las ciudades en interior del país, en las zonas de la región andina los mayores lugares de reasentamiento de las familias que salen debido a la guerra. Provenientes de ambientes y culturas del litoral pacífico y la costa pacífica en su mayoría, sus niños y niñas deben sufrir una tremenda experiencia de racismo y discriminación, que ya ha dado lugar a resonadas denuncias en ciudades como Bogotá, donde se reconoce que el sistema escolar no ha sido preparado para acoger debidamente a las víctimas de desplazamiento forzado.

Como lo pudimos constatar en una investigación realizada en el año 2012[42], el racismo escolar constituye una práctica recurrente en la ciudad de Bogotá. Por racismo escolar estamos entendiendo el conjunto de prácticas simbólicas y discursivas orientadas a subvalorar a los niños afrocolombianos a través de todos los dispositivos que la escuela provee -textos en su acepción más amplia, lenguajes, políticas de conocimientos y pautas

[42] Hacemos referencia al estudio "¿Cómo nos ven, ¿cómo nos representan? Invisibilidad/visibilidad de la afrocolombianidad en los materiales de la educación preescolar en Bogotá"

de socialización, así como las interacciones de la vida cotidiana que se manifiestan en chistes, apodos y rechazo hacia los niños y niñas afrodescendientes.

Ante estas difíciles circunstancias los procesos históricos rememorados en estas páginas se han transformado por las condiciones estructurales que definen el devenir actual de las comunidades negras del litoral Pacífico, los y las afrodescendientes en las ciudades colombianas, las poblaciones palenqueras en el Caribe y los pueblos raizales de las islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, todas poblaciones que han sufrido los impactos directos de un conflicto que empobreció y despojó a muchas familias de sus territorios ancestrales, y cambio dramáticamente la geografía de la afrocolombianidad. Uno de los aspectos más relevantes en este último período ha sido la emergencia de procesos etnoeducativos en contextos urbanos donde se recrean los principios de un modelo pensado inicialmente para el ámbito rural.

Referencias

Agudelo, Carlos Efrén. 2005. "El movimiento social de comunidades negras. La construcción de un nuevo sujeto político." En *Retos del multiculturalismo en Colombia. Política y poblaciones negras*, 171-193. Medellín: La Carreta Editores.

Aprille-Gniset, Jacques. 1993. *Poblamiento, hábitats y pueblos del Pacífico*.
Cali: Universidad del Valle.

Arocha, Jaime. 1992. "Los negros y la nueva Constitución colombiana de 1991". *América Negra* 3 (junio): pp. 39-54.

_____. 1998. La inclusión de los Afrocolombianos. ¿Meta inalcanzable? En *Los Afrocolombianos, vol. 6 de Geografíahumana de Colombia*, ed. Adriana Maya, 333–395. Santafé de Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica.

_____. 2009. "Invisibilidad y espejos para las ciudadanías afrocolombianas en debate". *Revista A Contra corriente* 6 (invierno): 191-21.

Caicedo Ortiz, José Antonio. 2013. *A mano alzada. Memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombian*a. Popayán: SentiPensar Editores.

Castillo Guzmán, Elizabeth y Caicedo Ortiz, José Antonio. 2008. *La educación intercultural bilingüe. El caso colombiano*. Buenos Aires: Fundación Laboratorio de Políticas Públicas.

Castillo Guzmán, Elizabeth, Jorge García Rincón y José Antonio Caicedo Ortiz. 2015. La etnoeducación afrocolombiana. Aportes para una memoria del camino recorrido. En *Hacia*

una agenda etnoeducadora para el suroccidente colombiano. Memorias del Congreso Pedagógico Afrocolombiano, Tumaco 2014, comp. Elizabeth Castillo Guzmán, 15-29. Popayán: Save The Children/Consejo Noruego para Refugiados/Editorial Samara.

Córdoba Smith, Amir. 1991. Exclusión y pluralismo racial en Colombia. En *Colombia multiétnica y pluricultural: Memorias, Seminario Taller Reforma Descentralista y Minorías Étnicas en Colombia*, ed. María del Carmen Casas, 371-382. Bogotá: ESAP.

Escobar, Arturo. 1998. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Editorial Norma.

Friedemann, Nina S. de. 1974. *Minería, descendencia y orfebrería artesanal del Litoral Pacífico (Colombia)*. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional.

García Anaya, Napoleón. 2005. La etnoeducación afrocolombiana nace en el Chocó. En *Memorias del Primer Foro Etnoeducativo*, 10 al 12 de octubre, Riosucio, Colombia.

García Rincón, Jorge. 2004. Retos y perspectivas de la etnoeducación afrocolombiana. En *I Foro Nacional de Etnoeducación Afrocolombiana. Memorias*, 66-71. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional.

Garcés Aragón, Daniel. 2008. *La etnoeducación afrocolombiana. Escenarios históricos y etnoeducativos, 1975-2000.* Cali: Valformas.

Grueso, Libia, Carlos Rosero y Arturo Escobar. 2001. El proceso de organización de comunidades negras en el Pacífico sur de Colombia. En PolíticaCultural/Cultura Política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos, eds. Arturo Escobar, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino, 235-260. Bogotá: Icanh-Taurus.

Larrahondo, Sor Inés. 2011. Asociación Casita de Niños para la investigación y promoción de la educación Infantil del Norte del Cauca y sur del Valle del Cauca –ASOCAS–. *Revista Pedagogías y Saberes* 34:123-126.

Memorias Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas. 1988. *Mesa III. Creatividad Social y Política. Aportes del negro en el área del pensamiento, la ideología y la religión,* 155-157. Cali: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas/UNESCO.

Mena, María Isabel. 2009. La ilustración de África, los africanos y las africanas en los textos escolares de ciencias sociales. Rasgos para el caso colombiano. Ponencia presentada en el "Seminario Internacional Sobre textos Escolares de Historia y Ciencias Sociales", noviembre de 2008, Santiago de Chile.

Mina, Mateo. 1975. *Esclavitud y libertad en el Valle del río Cauca*. Bogotá Editorial La Rosca.

Ministerio de Educación Nacional. 1998. *Decreto 1122, Reglamentario de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos*, Bogotá, Imprenta Nacional.

Ministerio de Educación Nacional. 2001. *Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Serie Lineamientos Curriculares*, Bogotá, Enlace Editores.

Movimiento Nacional CIMARRÓN. 1988. "Comunidad Negra Colombiana". *Revista Debate. Al servicio de la Convergencia* 16: 45-46.

Restrepo, Eduardo. 2005. *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombias negras.* Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

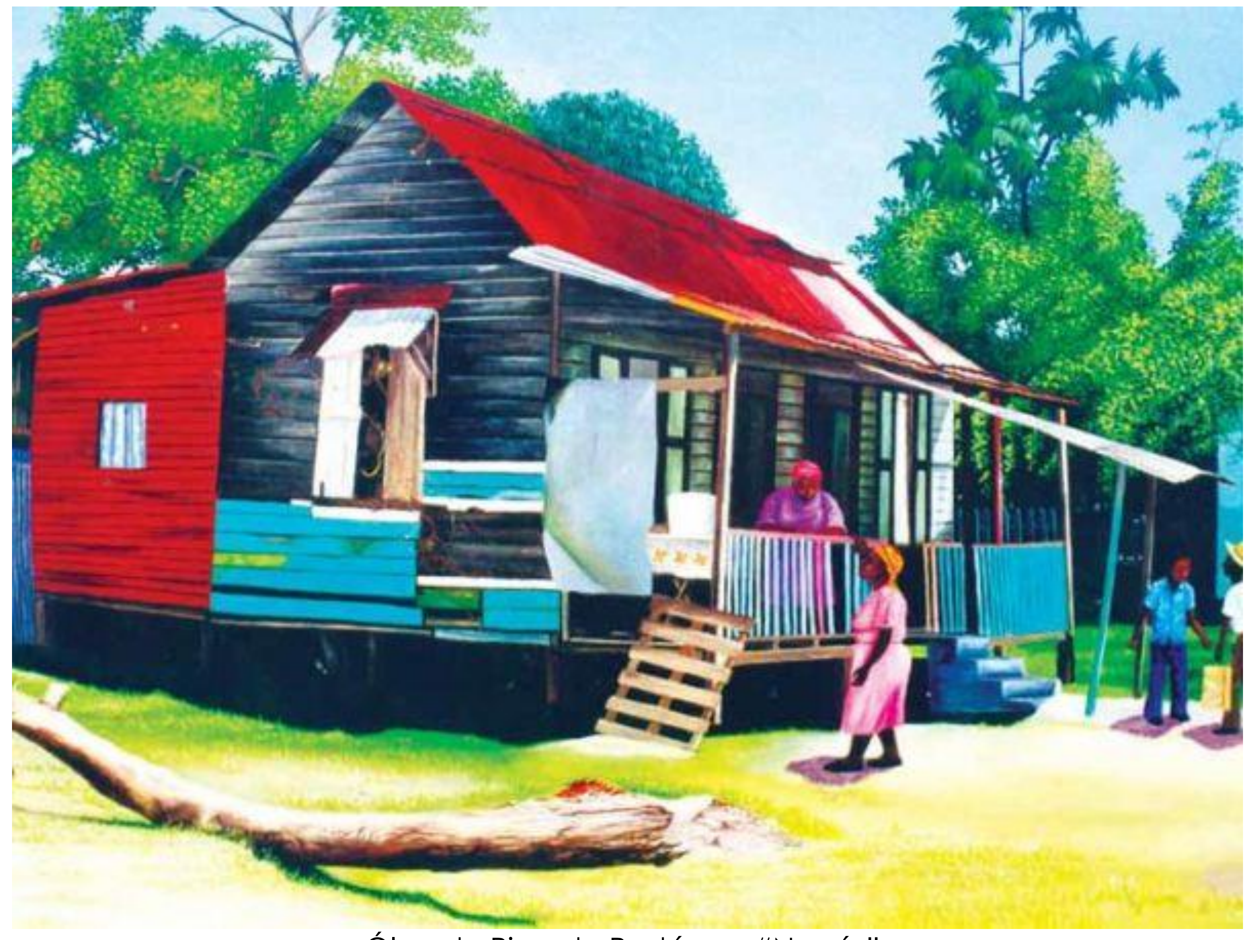
Villa, William. 2001. La sociedad negra del Chocó: identidad y movimientos sociales. En *Acción colectiva, Estado y Etnicidad en el Pacífico colombiano*, ed. Mauricio Pardo, 207-228. Bogotá: Colciencias e ICANH.

Wabgou, Maguemati *et. al.* 2012. *Movimiento Social Afrocolombiano, Negro, Raizal y Palenquero. El largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Wade, Peter. 1993. "El movimiento negro en Colombia". *Revista América Negra* 5: 118-132.

Zapata Olivella, Manuel. 1988. "El congreso de la cultura negra. Nueva era para la identidad de América. Discurso de apertura". En *Memorias Primer congreso de la cultura negra de las Américas,* 19-21. Cali: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas/UNESCO.

Zuluaga, Francisco. 1997. Las Haciendas Coloniales del Norte del Cauca. En *Puerto Tejada. 100 años*, ed. Francisco Zuluaga. Cali: Univalle.



Óleo de Ricardo Rodríguez “Negrín”
http://luxhealthsupply.com/obtur/2012-11-13-20-58-26/galeria-de-fotos/cultura/pinturas/artista-ricardo-rodriguez-cordoba#!negrin2

Afrodescendientes y “blancos” ante el espejo: la asimilación racista

Afro-descendentes e "brancos" diante do espelho: a assimilação racista

Afrodescendants and “whites” before the mirror: the racist assimilation

Silvia Elena Solano Rivera
M. L. en Literatura Latinoamericana por la Universidad de Costa Rica silisori@gmail.com

Resumen: En este artículo analizo la representación de los afrodescendientes y los autoconcebidos como blancos en la novela *Los cuatro espejos* (1973), de Quince Duncan Moodie. Aquí, las identidades étnico-culturales, tanto de los afrodescendientes como de los blancos, son construidas y puestas en relación a través del proceso de *asimilación* como eje transversal. Entendiéndose por asimilación un proceso de violencia simbólica racista inscrito en la colonialidad del poder, del ser y del saber, en el que se asumen patrones y normas de una cultura distinta a la cultura en la que se fue socializado.

Palabras clave: afrodescendientes, blancos, Quince Duncan, identidades, racismo.

Resumo: Neste artigo, analiso a representação dos afro-descendentes e dos auto-concebidos brancos no romance *Los cuatro espejos* (1973), de Quince Duncan Moodie. Nele, as identidades étnico-culturais, tanto dos afro-descendentes como dos brancos, são construídas e postas em relação através do processo de *assimilação* como eixo transversal. Compreendendo por assimilação um processo de violência simbólica e racista inscrita na colonialidade do poder, do ser e do saber, naqueles que assumem padrões e normas de uma cultura distinta da cultura na que se foi socializado.

Palavras-chave: afro-descendentes, brancos, Quince Duncan, identidade, racismo.

Abstract: This paper analyzes the representations of the Afrodescendants and the self-conceived as “whites” in the novel *The four mirrors* by Quince Duncan Moodie. Here, the ethno-cultural identities of Afrodescendants and “whites” are built and related through the *assimilation* process as a transversal axis. Assimilation is understood here as a process of racist symbolic violence inscribed in the coloniality

of power, being, and knowing in which patterns and norms of a different culture are assumed differing from the ones in which they were socialized.

Key words: Afrodescendants, whites, Quince Duncan, identities, racism.

Citar este artículo

Solano Rivera, Silvia Elena. 2015. "Afrodescendientes y 'blancos' ante el espejo: la asimilación racista". *Revista nuestrAmérica* 3 (6) julio-diciembre: 132-47

Sin desprenderse de la prisión del eurocentrismo como perspectiva de conocimiento no puede llegarse lejos en la lucha por liberarse de modo definitivo.

Aníbal Quijano

1. Introducción

En este artículo analizo la representación de los afrodescendientes y los autoconcebidos como blancos en la novela "Los cuatro espejos" (1973), de Quince Duncan Moodie.[43] En ella se narra la historia de Charles McForbes, un afrodescendiente que después de asistir a una conferencia sobre minorías raciales en Costa Rica se siente interpelado por y representado en los datos de dicha conferencia; pero, el descubrirse como discriminado e inserto en una sociedad discriminante quiebra totalmente su realidad; al punto de que al día siguiente de la conferencia despierta sin poder mirar su rostro en el espejo. En la búsqueda de una solución a su problema de "visión" Charles emprende un viaje a su natal Estrada y, posteriormente, a Limón, viaje físico que se conjunta con un viaje psicológico que lo lleva a recordar cómo fue que llegó a San José y se casó con Ester Centeno.

Ester sería la segunda esposa de Charles, pues en Estrada estuvo casado con Lorena Sam hasta que ella falleció producto de un espíritu maligno que le envió una enemiga. Lorena era una mujer mulata hija de un obeahman y que junto con Charles encarna los principales representantes de los afrodescendientes en la novela. Mientras que Ester Centeno, en conjunto con su padre, el doctor Lucas Centeno, representa a los autoconcebidos blancos, aristócratas y habitantes del Valle Central; Lucas Centeno da voz a un discurso paternalista-racista, pues es quien recibe a Charles en San José y le tiene por hijo, pero en cuanto este se implica con Magdalena su hija adoptiva y con Ester, su hija legítima, rechaza a Charles. Tanto Lorena como Ester se encuentran en los extremos del proceso de blanqueamiento de Charles, por lo que estas dos mujeres constituyen el principal contraste entre la mujer negra-mulata y la mujer blanca.

Posterior a haber asistido a la conferencia con Ester, Charles emprende su viaje, en el que empieza a preguntarse por su identidad y descubre con horror que es negro. Sin embargo, pese a los cuestionamientos que el viaje le suscita, Charles regresa rápidamente a San José y al ver a su esposa deja de lado todo lo que el viaje le ha suscitado y se somete a las cadenas de su esposa Ester, al lado de la cual puede volver a ver su rostro en el espejo.

---

[43] Quince Duncan Moodie (1940) es reconocido a nivel internacional como abanderado de la lucha por los derechos de los afrodescendientes, así como por su labor como escritor. Su obra literaria está constituida por los siguientes textos: *El pozo y una carta* (1969), *Bronce* (1970), *Una canción en la madrugada* (1970), *Hombres curtidos* (1971), *Los cuatro espejos* (1973), *Los cuentos del hermano Araña* (1975), *La rebelión de Pocomía* (1976), *La paz del pueblo* (1978), *Final de calle* (1979), *El trepasolo* y *Walker el filibustero* (1983), *Los cuentos de Jack Mantorra* (1988), *Kimbo* (1989), *Un señor de Chocolate* (1996), *Un mensaje para Rosa* (2007), *La audacia final de la inmigrante* (2012) y *Don Juanito y yo* (2014).

2. Asimilación y colonialidad

Para autores como el mismo Duncan, la *asimilación* consiste en "el proceso de incorporación del individuo a la cultura dominante, pero en posición de subordinación". En este sentido, la *asimilación* constituye una de las herramientas del *etnocidio*, es decir, "la destrucción sistemática de la cultura autóctona mediante la penetración cultural". Duncan sostiene que en la *asimilación* media una estigmatización de la cultura y del fenotipo étnico, lo que conlleva a una pérdida de los valores culturales (2001, 84).[44] De manera similar, García indica que la asimilación "significa un modo de *conformación o ajuste automático* de los provenientes de otros marcos socioculturales al engranaje social en vigor en la sociedad de acogida", "supone la *renuncia* a las referencias culturales de la sociedad de origen consideradas *bien como innecesarias* en la nueva situación, *bien como inferiores y poco útiles* para la vida en las nuevas condiciones" (2004, 175. El destacado es mío). Puede apreciarse en esta cita que la concepción de *asimilación* en García implica esa cierta voluntad de ejercerla como estrategia, pero también una renuncia producto de una socialización en la que se estigmatiza a la cultura no dominante. Asimismo, García sostiene que antes de ser la última etapa de la transculturación,

> la asimilación representa una de las manifestaciones más notables de su *fracaso*, puesto que supone el establecimiento de un monoculturalismo impuesto sobre la base de la creencia (implícita o explícita) de la superioridad del propio marco de referencia cultural sobre los demás (2004, 176. El destacado es mío).

Según García, la *asimilación* es una visión neocolonial de las relaciones entre los grupos humanos y "representa una base sólida para el desarrollo y/o mantenimiento de prejuicios racistas", puesto que "los otros son apreciados como seres incompletos que solo pueden alcanzar algo parecido a lo ideal si dejan de ser como son y se transforman en lo que los otros son" (2004, 176).[45] De este modo, la *asimilación* consiste en una violencia simbólica enmarcada dentro de la *colonialidad del poder y del saber.*

De acuerdo con los estudiosos del *Giro descolonial,* la colonialidad es "el esquema de pensamiento y marco de acción que legitima las diferencias entre sociedades, sujetos y conocimientos" (Restrepo y Rojas 20011, 9). Este se extiende hasta el presente y opera a través

---

[44] El fenotipo "se refiere a los rasgos evidentes de un organismo, su biología manifiesta: anatomía y fisiología" (Kottak 2011, 144).

[45] Es importante señalar que para García, la asimilación está vinculada a los proyectos multiculturales, pues a pesar de que en sus inicios el *multiculturalismo* "se perfiló como una superación de los modelos socioculturales de asimilación forzosa, su propia dinámica fundacional lo ha conducido progresivamente a servir de justificación de prácticas segregacionistas y restrictivas respecto de las culturas y grupos minoritarios" (2004, 178). De igual modo, García, retomando a Juliano, apunta que uno de los elementos que ha contribuido a que el multiculturalismo sirva "como base ideológica al capitalismo globalizador" consiste en su afán de "uniformar cada cultura, las autóctonas y las foráneas, como si careciesen de contradicciones y divergencias internas, de modo que sacraliza una modalidad como si fuera única y exclusiva" (2004, 181).

de la naturalización de jerarquías que posibilitan la reproducción de relaciones de dominación con el fin de explotar el capital de los *Otros*, así como subalternizar y obliterar los conocimientos *Otros*. La colonialidad se refiere a "una estructura lógica del dominio colonial que subyace en el control español, holandés, británico y estadounidense de la economía y la política del Atlántico, desde donde se extiende a casi todo el mundo" (Mignolo 2007, 33).

Para Quijano y Mignolo, la colonia estuvo marcada por la *colonialidad del poder, el ser y el saber,* que consiste en "la apropiación imperial de la tierra, la explotación de la mano de obra, el control financiero, la autoridad, el control de la sexualidad y el género y del conocimiento y la subjetividad" (Mignolo 2007, 57) y esta colonialidad, "en el proceso de invención de América" requirió de "la construcción ideológica del racismo" (Mignolo 2007, 40).[46]

De manera que el racismo se inscribe dentro de la colonialidad del poder, del ser y del saber:

> la idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Producida en el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, en el tránsito del siglo XV al XVI, en las centurias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa (Quijano 1999, 141).

Pues,

> extinguido el colonialismo como sistema político formal, el poder social está aún constituido sobre la base de criterios originados en la relación colonial", pues desde entonces "todas las determinaciones y criterios de clasificación social de la población del mundo y su ubicación en las relaciones de poder actúan en interrelación con el racismo y el etnicismo (Quijano 1992, 1).

Así las cosas, el racismo se observa como práctica de violencia no solo física, sino también simbólica, siendo el proceso de asimilación una de sus principales y más sutiles manifestaciones, pues esta se encuentra en estrecha relación con lo que desde las Epistemologías del Sur se ha llamado *violencia epistémica* (Mignolo), *epistemicidio* (de Sousa Santos) y *racismo epistémico* (Grosfoguel). Como anota Mignolo, la colonialidad del poder que comprende la colonialidad del saber, del ser, del sentir y del hacer, ejerce una *violencia epistémica* que niega todo lo Otro: otras maneras de saber, de ser, de sentir y de hacer, *exterminándolas o asimilándolas* (2007, 30 y 2010, 12. El destacado es mío).

Para De Sousa Santos, la expansión europea perpetró no solo un genocidio, sino también un epistemicidio al eliminar "pueblos extraños porque tenían *formas de conocimiento extrañas*". De Sousa Santos sostiene que el *epistemicidio* fue mucho más extenso que el genocidio

[46] Teun Van Dijk también coincide en señalar que "en América Latina el racismo se origina en el colonialismo" (2003, 24).

porque ocurrió siempre que se pretendió subalternizar, subordinar, marginalizar o legalizar prácticas y grupos sociales que podrían constituir una amenaza para la expansión capitalista o, durante buena parte de nuestro siglo [XX], para la expansión comunista" y sus principales víctimas han sido: indígenas, negros, mujeres, trabajadores y minorías étnicas, religiosas y sexuales (1998, 431). El epistemicidio dio al traste con el derecho original al conocimiento, a través de él la modernidad occidental suprimió este derecho y creó su conocimiento imperial (2010, 89).

Esta violencia racista de la colonialidad se socializa a través del discurso, hasta llegar a internalizarse, pues "el racismo no sólo se dirige hacia otros individuos o colectividades, sino que puede ser dirigido hacia el sí mismo como individuo o a la colectividad propia" (Restrepo 2012, 179). Es decir, fácilmente se convierte en *endorracismo*: "el racismo como experiencia de la diferencia se convierte en endorracismo, expresión tangible del racismo en la configuración de identidades" (Chaparro 2009, 7). Para Chaparro, el endorracismo es un concepto que pone de relieve la eficacia del racismo al conseguir que sus víctimas reproduzcan las imágenes negativas sobre sí mismas y sobre su grupo social y nieguen su posición como sujetos. Pues como señala Pereachala, el racismo enseña a quien lo sufre, a negarse:

> A fuerza de escucharlos, de borrarnos la historia, de impedir nuestro acceso a la educación, de escuchar dichas ideas en la educación formal informal, en la cotidianidad, terminamos por internalizar dichos preconceptos que nos degradan como personas humanas. Nos han conducido al autodesprecio, a no reconocer a nuestros valores en tanto que colectivos humanos [...] Quedamos homogenizados, representando el mal, la fealdad, todo lo no deseable [...] La colonización de nosotros hizo un Frankenstein, donde finalmente hemos quedado como una caricatura de los 'amos'. Subsisten en nosotros dos personalidades la ancestral en lucha con el reflejo deformado del 'otro'. Este es nuestro principal enemigo, no ser nosotros mismos, si no querer ser el 'otro' (Pereachala citado en Restrepo 2012, 179).

Asimismo, la *asimilación* puede entenderse dentro de lo que Grosfoguel ha denominado *racismo epistémico*:

> el racismo epistémico se refiere a una jerarquía de dominación colonial donde los conocimientos producidos por los sujetos occidentales (imperiales y oprimidos) dentro de la zona del ser se consideran a priori como superiores a los conocimientos producidos por los sujetos coloniales no-occidentales en la zona del no-ser. La pretensión es que el conocimiento producido por los sujetos pertenecientes a la zona del ser, ya sea desde el punto de vista derechista del 'Yo' imperial o desde el punto de vista izquierdista del 'Otro' oprimido occidental dentro de la zona del ser, por esta sola razón se considere universalmente válido para todos los contextos y situaciones en el mundo. Esto conduce a una epistemología universalista imperial/colonial tanto de derecha como de izquierda en la zona del ser al no tomarse en serio la producción teórica producida desde la zona del no-ser e imponer como diseño global/imperial sus

> esquemas teóricos pensados para realidades muy distintas a las situaciones de la zona del no-ser (2012, 98).

En síntesis, como se ha visto en este apartado, la asimilación constituye un proceso de violencia simbólica racista inscrito en la colonialidad del poder, del ser y del saber, en el que se asumen patrones y normas de una cultura distinta a la cultura en la que se fue socializado.

3. Identidades

En este apartado me centraré en Charles McForbes, como afrodescendiente y el doctor Lucas Centeno y su hija Ester, como representativos de los autoconcebidos *blancos*. Charles McForbes y Lucas Centeno conforman la dicotomía étnica y cultural masculina. Charles, el protagonista, es afrodescendiente, hijo de un finquero que al enfermar lo hace regresar a su pueblo y encargarse de la finca. Una vez que hace de esta un terreno próspero, conquista a Lorena Sam, con quien contrae matrimonio. Su vida al lado de Lorena acaba cuando esta fallece en el Hospital Nacional.

Es justamente en dicho Hospital donde Charles entra en contacto con el doctor Lucas Centeno. Lucas, autodefinido como *blanco*, es el patriarca de su familia burguesa. Esposo de Aminga Vidaurre, guanacasteca de origen mulato. Padre de Ester, en su trabajo de médico, atiende el caso de Lorena Sam, aunque no logra dar con la enfermedad que esta padece. Conoce a Charles como esposo dedicado y abatido por la muerte de Lorena. Se muestra servicial y atento con Charles, lo lleva a su casa, donde conoce a Ester, quien se convertirá en la segunda señora de McForbes, a pesar de la negativa de los Centeno.

3.1 Afrodescendientes

Por razones de tiempo y espacio me ocuparé únicamente de Charles. ¿Cómo se ve Charles a sí mismo? Veamos, por ejemplo, su autorretrato físico. Despierta, acude al espejo y se describe de la siguiente manera: "Un hombre de *pelo desordenado*, vestido de pijama azul, apareció frente a mis ojos. Algo le faltaba a la imagen", "una *inexplicable negrura sepultaba mi rostro* en la noche" (Duncan, 1973, 10). Este carácter *inexplicable* que se le otorga a la negrura pone de manifiesto que el personaje no se identifica con ella; por el contrario, no tiene ninguna explicación para que dicha negrura esté cubriendo su rostro, pues no la considera propia.

Charles construye su retrato centrado en el rostro. Inicia con su cabello, el cual define como desordenado e introduce una diferencia con respecto a su esposa Ester, quien repetidamente insiste en decirle "no me despeines" (Duncan, 1973, 9). Lo cual obedece a un ideal estético: el cabello admirable es el peinado y ordenado que corresponde a Ester como principal representación femenina de los blancos del Valle Central. Este ideal estético se verá

consolidado, cuando, avanzada la narración, Charles, en un bar josefino, recordando a su madre escucha:

> Rafael el de las facciones finas. Ah, ya. Creí que era *el otro*. No que va: *es demasiado feo*. ¿Demasiado feo? Sus dientes blancos subrayaban la negrura de su piel en el frío rejuvenecido del aposento. *Sí es negrísimo*. Parece un *africano*. ¡Jesús! Rafael salió al papá: tiene *el pelo muy lindo*. *Pelo español*. ¿Sabes? Es así *apenas morenito y con el pelo español* (Duncan 1973, 121-122. El destacado es mío).

Puede observarse claramente cómo el cabello lindo corresponde a un hombre de piel más clara y de ascendencia hispana, lo cual Charles anhela, pues según él: "Ustedes pueden ver mi piel: pucha, no es negra. Es decir, *si no fuera por mi pelo y mis facciones yo podría pasar en cualquier parte como latino*" (Duncan 1973, 128. El destacado es mío). Aquí, el cabello constituye una frontera, es un elemento diferenciador, ya que "el pelo 'pasudo' es visto como atraso y es descrito como 'crudo' -en vez de natural- que necesita ser suavizado, tratado" (Del Valle 2009, 92).

Charles mismo señala "me dolía terriblemente la cabeza después de levantarme de la cama y *no ver mi rostro en el espejo*" (Duncan 1973,14. El destacado es mío), por lo que la negrura inexplicable que sepultaba su rostro es equivalente a un no-rostro y en consecuencia a un no-ser. Desde su mirada, el rostro negro equivale al *no-ser,* que de acuerdo con Fanon, cuestiona y niega su humanidad.[47]

En su siguiente encuentro con el espejo, Charles reafirma: "no había soñado lo del espejo: *no veía mi rostro*. *Mis ojos sí* y, al abrir la boca, *los dientes*. Pero el rostro no" (Duncan 1973, 21. El destacado es mío). Aprecia únicamente lo que de blanco tiene su rostro: ojos y dientes. Más no su piel. Posteriormente, Charles compra un espejo a un niño y con temor decide mirarse nuevamente, esta vez sí hay un rostro: "Y pude comprobar que había un rostro… un rostro… Una mezcla de alegría, de pavor y de asombro cruzó por mi conciencia. -*¡Había un rostro negro!* Quebré el espejo" (Duncan 1973, 30. El destacado es mío). Charles se niega a aceptar como suya la imagen que el espejo le ofrece. Esta es negra y no se corresponde con la imagen que él tiene de sí, al punto de que quiebra el espejo e inmediatamente compra otro, pero este sigue devolviéndole la imagen negra. Contempla *un* rostro, sin embargo no lo considera *suyo*.

---

[47] Grosfoguel explica el concepto fanoniano de racismo, entendiéndose este como "una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano que ha sido políticamente producida y reproducida como estructura de dominación durante siglos por el 'sistema imperialista / occidentalocéntrico / cristianocéntrico / capitalista / patriarcal /moderno / colonial'". De acuerdo con este concepto de racismo, "las personas que están arriba de la línea de lo humano son reconocidas socialmente en su humanidad como seres humanos con subjetividad y con acceso a derechos humanos/ciudadanos/civiles/laborales. Las personas por debajo de la línea de lo humano son consideradas sub-humanos o no-humanos, es decir, su humanidad está cuestionada y, por tanto, negada" (2012, 93).

Hace referencia a "mi rostro ennegrecido". Lo que pone de relieve que la piel negra le resulta ajena y extraña, se le ha impuesto, de pronto, a partir de la conferencia sobre minorías raciales en Costa Rica. Charles considera que es a partir de ese momento que la gente en la calle lo trata de "moreno" o "morrena" (Duncan 1973, 31 y 32). Su condición de negro es algo terrible que le ha ocurrido de la noche a la mañana: "¿cómo se le dice a una esposa que uno *se volvió negro* en la madrugada?" (Duncan 1973, 113).

Por otra parte, Charles ha aprendido de su abuelo que los mulatos formaban una casta especial, "en su pasado fluía sangre de esclavos libertos. Pero tenían su aristocracia. Eran los mulatos, y formaban junto a los demás mulatos una casta especial" (Duncan 1973, 129). Él mismo es mulato, y cree que tiene mayor prestigio ser mulato que ser negro, porque los mulatos están más cerca de alcanzar la blanquitud, tal y como su abuelo Saltiman McForbes le inculcó:

> No quiero a ninguno de ustedes casado con una negra. Búsquense una mulata o una inglesa. Hay que subir de color para escapar de esta cochinada en que estamos. El negro, desde Noé fue condenado por Dios a sufrir. Va a sufrir siempre: aléjense de ellos lo más posible. Hay que ir blanqueando, esa es la solución: hay que ir blanqueando (Duncan 1973, 130).

Al contemplar a los otros, Charles pone de relieve un claro sesgo. Baste poner de ejemplo el retrato que hace de su esposa Ester: "porte distinguido", "elegancia griega", "grandes ojos", "ligeros rasgos germánicos", "dedos delgados", "mejillas rosadas", "cabellos de trigo" y "ojos celestes", se incluye la historia de su linaje y alcurnia que no se detalla en la descripción de ninguna otra de las mujeres. Pormenores que justifican y legitiman el ascenso social de Charles. Asimismo, es una mujer a la que se le dan calificativos que van más allá de lo físico: "pericia", "inteligente" y "simpática" (Duncan 1973, 10-11).

Mientras que de los afrodescendientes no hay tales características ni detalles. Charles ve en Cristian Bowman a su enemigo y "Bowman era negro" (133). Al ver al enemigo en la figura del negro, Charles trata de justificar su rechazo hacia lo negro: "Blancas eran las manos que arrullaron muchas de mis noches. Negras las manos que quisieron destruirme" (Duncan 1973, 133). Si el negro encarna al enemigo, la blanca a la amiga. En este razonamiento, se da el "mecanismo de transferencia" (Van Dijk 2000),[48] ya que Charles pretende culpar a Cristian de la actitud que ha adoptado para con los negros en general, transfiriendo a Cristian la responsabilidad de su actuar.

Estrada y Limón, su lugar de origen, se le presenta tan ajeno a Charles que incluso no reconoce a Clovis Lince, antiguo amigo suyo y quien al decir "A todos nosotros. Los negros" (Duncan 1973, 128) hace que Charles reaccione y se reconozca, momentáneamente, como negro. El no reconocimiento de Clovis y que a Charles le sea tan difícil aceptarse como negro

[48] De acuerdo con Teun Van Dijk, el mecanismo de *Transferencia consiste en* traspasar la responsabilidad a otro, por ejemplo: "No tengo nada en contra de los negros, pero mis clientes prefieren…" (2000, 250).

remarca el hecho de que no desea ser negro, dado que asumió el plan de Saltiman "Hay que subir el color para escapar", "Hay que ir blanqueando esa es la solución: hay que ir blanqueando". Charles se adhiere tanto al plan de su abuelo, que no quiere ser como su padre: "Pete era pues uno de esos hermanos que al poco tiempo estaba tan pobre como cualquier negro" (Duncan 1973, 130), al cual considera "un negro fracasado" (Duncan 1973, 131). Él no quiere ser negro para no sentirse fracasado, que es como se siente en su condición de limonense.

Con respecto a los otros afrodescendientes de su pueblo, Charles mantiene una distancia frente a los varones, a los cuales describe de la siguiente manera: Guillermo Brown "violento" (Duncan 1973, 136) y "caricaturesco" (Duncan 1973, 141), Alfred George "bestia" (Duncan 1973, 137) y concluye expresando que tuvo deseos de matar a Cristian (Duncan 1973,143). Mientras frente a las mujeres hay una cierta empatía: Mill, mujer con quien tiene un "desliz" estando casado con Lorena Sam, es descrita como "bonita, de pelo algodonado y caderas rítmicas" (Duncan 1973, 151), lo que remite al estereotipo de la mujer negra sensual. Ruth Viales aparece como hija de un obeahman y por tanto cree firmemente que a Lorena la mató un dopí, explicación demasiado "mágica" (Duncan 1973, 41) para Charles. Ruth es también dibujada como una mujer ignorante que desconoce la diferencia entre "burguesa y turquesa" (148). De su físico se dice que tiene un "pelo negrísimo" (Duncan 1973, 43), que "no es bonita" (148), pero es agradable y además ha sido fiel a sus amigos y aferrada a la creencias de su pueblo. Victoria, también es descrita de acuerdo con el retrato de la mulata sensual: "cuerpo esbelto, rostro sudoroso, labios rojizos, figura atlética y cintura llamativa" (Duncan 1973, 145).

3.2 Blancos

Por su parte, para el doctor Lucas Centeno, los negros son buenos, lo único que necesitan es ayuda, oportunidades, "una mano blanca que los ayude". Dentro de esta perspectiva paternalista, Lucas Centeno los concibe como incapaces de salir adelante por sí mismos. Sin embargo, no todos los negros son de su agrado, sino que se trata de un tipo en particular, tal y como expresa en la siguiente cita con respecto a Abrahams: "Ah, ese *viejo sinvergüenza*. *Es un buen negro*. *Trabajador, pacífico, siempre sonriente*. *Me gustan los negros de ese tipo, siempre cantando y bailando*" (Duncan 1973, 104. El destacado es mío). Esta "buena estima" en la que tiene al negro conjunta aspectos básicos de la explotación y la discriminación clásica: el negro es valorado como mano de obra o fuerza de producción cuando se le llama "trabajador"; el negro bueno es el negro sumiso, cuestión que se pone de relieve con el adjetivo "pacífico" y que es reforzada por la sonrisa perenne del negro, y el carácter servil de la misma. De manera que el único negro agradable para los blancos es el negro "alegre", esa imagen congelada en el tiempo del negro asociado a lo festivo: música, baile y canto.

Siempre desde su paternalismo, Centeno ayuda a Charles luego de que ni él ni el Doctor Suárez pudieron salvar la vida de su esposa Lorena. Cuando lo lleva a su casa lo considera "un buen muchacho", pero en cuanto se entera de que se va a casar con su hija Ester dice:

"Yo lo aprecio, pero no estoy de acuerdo con los matrimonios mixtos" (Duncan 1973, 100), frase en que se materializa una "negación aparente" (Van Dijk 2000, 248), la cual inicia con una cláusula positiva que niega el prejuicio ("Yo lo aprecio") y sigue con una cláusula adversativa que expresa algo negativo acerca de las minorías ("pero no estoy de acuerdo con los matrimonios mixtos"). Dentro de la mentalidad étnico cultural del doctor Centeno, la mezcla es una amenaza a la presunta pureza de sangre de su familia blanca. Centeno participa del discurso racista que rechaza la mezcla: "el monstruo es producto del peor de los pecados: la mezcla, la unión sexual con el otro inferior" (Gaona 2003, 75).

La entrada del negro Charles en el seno de la familia Centeno es vista como una amenaza por el doctor Lucas: "me pide ayuda y se la doy, y lo recibo en mi casa contra la voluntad de mis hijas y lo convierto en mi hijo adoptivo; carajo, y luego hace de una su amante y se casa con la otra". No sólo retrata al negro como traidor de la hospitalidad, confianza y solidaridad del blanco, sino como abusador sexual de las hijas de su benefactor. Aunado a esto, el negro es representado como responsable de introducir la discordia entre las hermanas Centeno, culpable de su enemistad: "mis dos hijas no se hablan por culpa de *ese negro*" (Duncan 1973, 110. El destacado es mío). Expresión esta última, "ese negro", que materializa otra estrategia del racismo encubierto del doctor Centeno: este pronombre demostrativo no sólo sirve para indicar la pertenencia a un grupo diferente con el que no se identifica el hablante, sino también para acentuar la distancia social, la desaprobación o el resentimiento con respecto de otros grupos.[49] Esto sugiere la oposición fundamental entre "ellos" y "nosotros" y sirve para expresar contraste, oposición y conflicto social y étnico cultural.

El doctor Centeno, y la sociedad blanca en general, se muestran en la novela como de doble discurso: cuando está cara a cara con un negro le dice "moreno", pero cuando está hablando de él le llamará "negro". "Moreno" es un eufemismo que utilizan los blancos para con los negros, está destinado a guardar las apariencias, hacer creer a los demás que yo no discrimino. Cuando Centeno conversa con su hija acerca de Charles se refiere a él como negro; pero no cuando conversa directamente con él. Este mecanismo es una muestra de la necesidad que sienten los blancos de llamar a los negros con algo que no vaya a parecer racista, ya que implícitamente, lo negro está asociado a lo negativo:

> el término sería innecesario si no existiera el complejo de culpa; de que se es injusto con la raza negra; de que el negro se ofende si se le dice 'negro', porque el vocablo porta una tremenda carga negativa, depositada en él por los 'blancos', a veces no tan blancos como lo suponen. *El solo hecho de emplear una forma eufemística es una*

[49] Para Van Dijk, el *uso de los demostrativos* es fundamental en el análisis del discurso racista, estos corresponden en primer lugar del uso de los *pronombres*, "los cuales sirven para indicar la pertenencia al grupo con el que se identifica y acentuar la distancia social, la desaprobación o el resentimiento con respecto de otros grupos: la oposición fundamental entre *ellos* y *nosotros* expresa contraste, oposición y conflicto social. Esto también se manifiesta mediante el uso de *demostrativos* como "esa gente". Además, el autor señala que se usa ellos "en ocasiones en que sería más apropiado usar un nombre o una descripción" (2000, 250).

> *confesión de la negatividad subyacente al término 'negro'* (Rubén 1987, 67. El destacado es mío).

Asimismo, "el color no es sólo y siempre una mera categoría cognitiva mediante la cual se procede a la diferenciación del Otro. Ser blanco, negro o moreno en las Américas es una marca somática a la que se atribuye un significado social jerarquizado" (Castellanos 2000, 13), en este caso dicha jerarquía es patente, el negro-moreno es inferior. El discurso de Centeno no es aislado, predomina en el ambiente josefino, tanto que el recurso a dicho eufemismo puede encontrase en repetidas ocasiones a lo largo de la novela (Duncan 1973, 19, 20, 31, 103, 114, 115, 116, 117, 120, 142, 157, 158, 159, 160, 161 y 162).

Centeno, inclusive, trata de explicar el gusto de su hija con la impureza que le reprocha a su esposa:

> algo malo sucedía ahora. Su única hija, que por tantos años vio crecer detestando a los negros, estaba de pronto enamorada de un negro. Tal vez fue la sangre guanacasteca de su esposa doña Aminga Vidaurre. Tal vez fue eso: la sangre de negro que había en ella. Sangre de una castilla mulata (Duncan 1973, 74-75).

De modo similar, pareciera que su hija Ester en un principio rechaza a los negros y después, gracias a Charles, los acepta, sin embargo la construcción que ella elabora de Charles no escapa al discurso racista. Ester Centeno es una mujer blanca de familia acomodada y católica que por casarse con Charles se rebela contra la autoridad de su padre y su madre, así como contra la sanción social que recibe por alterar el orden establecido: "Y la pérdida de viejas amistades, que se resquebrajaron ante la realidad de su matrimonio con Charles, como si hubiese cometido un delito grave contra ellos" (Duncan 1973, 100).

Ester fue una niña racista. Sin embargo, en su proceso de madurez, va dejando ese discurso de lado o al menos ocultándolo, al punto de que al conocer a Charles dice haber descubierto en él una profunda humanidad. Lo cual queda bastante claro cuando ella emprende ante su padre la *defensa* de Charles, misma que fácilmente se torna en ofensa, pues lo considera un *otro*, un extraño, ajeno, peligroso y hasta satánico: "*Charles es como el fuego,* […] es una persona *extraña*; *no es ni negro*, *ni blanco*. Está más allá de esas definiciones. Tal vez sea *satánico*: una *mezcla extraña* en todo caso" (Duncan 1973, 111. El destacado es mío), termina tachándolo de satánico por ser una mezcla, en congruencia con el discurso de su padre que no cree en los matrimonios mixtos y que arrastra el discurso de los conquistadores españoles que satanizaron lo híbrido o mestizo. Charles queda ensombrecido en lo indefinido, en lo que no es. Lo blanco y lo divino se configuran como los ejes sobre los cuales se construye toda definición del ser.

La valoración que Ester hace de Charles contempla sólo su aspecto sexual, si en la cita anterior se insinuaba el carácter ardiente de Charles, este se concreta en seguida: "Papá vos no podés entender, papá. Charles es como el fuego. Una huye porque el fuego quema. Pero una necesita el fuego, papá. Las llamas lo arrasan todo, pero una necesita el calor que dan"

(Duncan 1973, 111). "La idea del calor y la calentura son referencias frecuentemente usadas para describir a la gente negra" (Walmsey, citado en Chaparro, 2009, 14). El término caliente remite a la idea de la hipersexualidad. Asimismo, tiene lugar una violencia racial, en la que, como indica Barcellona, se "transforma automáticamente al otro, al diferente, en objeto e instrumento del propio deseo y de la propia necesidad de disfrute". Se trata en realidad de una destrucción del otro como persona: su cuerpo, "el cuerpo ajeno es considerado como máquina erótica" (Barcellona,2001, 32).

Para Centeno, los argumentos de Ester dejan ver que se trata de un capricho o que su hija está con Charles por haberla salvado de una violación. A pesar de que Ester parece entrever que realmente su matrimonio se debe al blanqueamiento que Charles busca, pues al verse en el espejo ella se nota verdaderamente demasiado blanca, anhela que el conferencista no tenga razón; pues como blanca aristócrata ha debido ir en contra de sus amistades y su familia para casarse con un *negro* y ahora dentro de esa institución patriarcal que es el matrimonio católico y sujeta a las estrictas normas sociales que rigen su posición, está condenada a permanecer con él a pesar de todo, es aquí donde ella interviene: "no quiero que me dejés", "todos estamos encadenados. Son cadenas de Dios" (Duncan 1973, 163). Pues dentro de su círculo social sería sumamente reprochable ser dejada por el marido, máxime por un marido mulato considerado inferior en todos los sentidos, sería un mal que ella misma se propició.

Sin embargo, mientras Ester conversa con su padre y él le pregunta por qué odiaba tanto a Abrahams, ella "prefirió callar" (Duncan 1973, 104), no hay denuncia ni crítica a pesar de que se supone que ha aceptado a los negros, puesto que se casó con uno. Durante su etapa escolar, Ester procura hacerle la vida imposible a un compañero negro, pero cuando conoce a Charles *las cosas cambian*, pues ella dice haber descubierto en Charles "algo que valiera la pena" (101). Debe tenerse presente que esta valoración positiva se da a partir de lo que Charles tiene de blanco: "Charles sonrió, sus dientes, fila de mármol destellando luz, llamaron la atención de Ester" (Duncan 1973, 101). Ester dice haber descubierto en Charles la humanidad de los negros. Esto significa que para ella la piel constituye una barrera en el caso de los negros, no así en los blancos, dado que en ningún momento se requiere de ir más allá de su piel para considerarlos humanos: lo humano del blanco es intrínseco al color de la piel, lo blanco es el paradigma del ser; en cambio en el negro, su piel lo pone en tela de duda su humanidad.

El diálogo de Ester con su padre pone de relieve el proceso de asimilación y negación de sí sufrida por Charles: para estar al lado de Ester ha tenido que ajustarse a la cultura blanca. Tanto el padre como la hija tienen un discurso racista y excluyente respecto a los negros en general y a Charles en particular. Eso es lo que destaca en las palabras del doctor Centeno:

> -Lo quiero, papá, lo quiero tal como es.
> -¿De veras? Él ha tenido que cambiar mucho para ganarte.
> -Qué estás…

> -El muy simplón: se ha dedicado por completo a una sola cosa. Merecer a Ester Centeno (Duncan 1973, 101).

Charles es concebido como material moldeable, al servicio de los intereses de la familia Centeno y al gusto de la cultura blanca: para entrar al círculo de los blancos, Charles debió cambiar muchas cosas y ganar el agrado de la hija del doctor Centeno. El protagonista es visto como un ser acomodaticio, adaptativo y mimético: no hace otra cosa que negarse a sí mismo, a su cultura y a su condición étnico-cultural para adecuarse a la cultura receptora:

> Lo vio ganar tres años seguidos con notas distinguidas; traer flores a la casa después de cada serie de exámenes ganados; ayudarle a ella después con su inglés; velar su lecho en los momentos de enfermedad; *suprimir para complacerla muchas de sus costumbres, adecuarse a ella, vestir a su manera* (Duncan 1973, 108. El destacado es mío).

4. Conclusión

Sin embargo, para comprender cómo se ve Charles a sí es necesario tomar en cuenta que se trata de un individuo expuesto desde muy pequeño al racismo, en una primera socialización por parte de su madre, su abuelo, Cristian y su familia, la maestra y los compañeros de escuela, etc. Y luego en una segunda socialización al llegar a San José, esta vez por parte de los Centeno y la sociedad en general. Recuérdese que "en el periodo de la niñez o la adolescencia el racismo surte efecto de manera negativa en la autopercepción, resultando la inferiorización y negación" (Chaparro 2009, 7). Y además, "la identificación de sí y de los otros con base en factores 'raciales', como el color, está arraigada profundamente en las mentalidades y sigue siendo una experiencia traumática" (Castellanos 2000, 13). "Para los no blancos es muy difícil aceptar su plena humanidad en una sociedad construida con patrones culturales y con valores de supremacía blanca que los denigran constantemente por lo que muchos aceptan las formas de pensar del opresor e internalizan el racismo" (De la Torre 2002, 127).

El grado de internalización es tan alto que Charles se niega a creer que exista "la alienación y la marginalización, la explotación" de negros e indígenas, tal y como escuchó en la conferencia, la cual considera pura "verborrea política" (Duncan 1973,12). Y procura contrastar esa realidad enunciada por el conferencista, buscando ejemplos de cómo negros y blancos conviven en armonía. La realidad del racismo no solamente es descalificada y deslegitimada, sino evadida a toda costa, aunque paradójicamente él y Ester hayan organizado la conferencia. El conferencista es, para Charles, un "pajoso": "el conferencista estaba hablando. ¿Cómo les dijera?... estaba hablando paja. ¿Saben lo que es una persona pajosa? Es una persona que mueve la boca para no quedarse muda" (Duncan 1973, 13).

Todo este proceso de internalización del racismo o endorracismo es producto de un contexto y sociedad racistas en que la capacidad de agencia de los individuos se ve reducida a la

asimilación como recurso para la *invisibilidad*, es decir, "la ausencia de la identificación étnica" (Cunin 2003, 68). Se trata de un intento por "escapar a la mirada de los otros para evitar ser identificado como negro. Escapar a la mirada significa no llamar la atención, responder conforme lo esperado y ser considerado como normal, pasar por invisible" (Cunin 2003, 72). La invisibilidad es un recurso para "conseguir acceso a determinados status, para cambiar de posición social" (Cunin 2003, 151).

El contexto racista orilla al individuo estigmatizado a minimizar los signos de su estigma, a buscar diluirse entre la multitud y pasar desapercibido. "Los cuatro espejos" muestra que en el contexto costarricense de la época, las identidades étnico-culturales, tanto de los afrodescendientes como de los blancos, son construidas y puestas en relación a través del proceso de "asimilación" como eje transversal de la violencia simbólica racista inscrita en la colonialidad del poder, del ser y del saber.

Referencias

Barcellona, Pietro. 2001. "El vaciamiento del sujeto y el regreso del racismo". *Debate feminista* 24 (octubre): 30-44.

Castellanos Guerrero, Alicia. 2000. "Racismo, multietnicidad y democracia en América Latina". *Revista Nueva Antropología* 58 (diciembre): 9-25.

Chaparro, Julie. "Es que tenía que ser negro": estereotipos y relaciones sociales. Ponencia presentada en la "ILASSA29 Student Conference on Latin America", 5 al 7 de febrero de 2009, en Texas, Austin, Estados Unidos de Norteamérica. Disponible enhttp://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/ilassa/2009/chaparro.pdf (consultada el 25 de mayo 2012).

Cunin, Elizabeth. 2003. *Identidades a flor de piel*. Bogotá: IFEA/ICANH/Unidades/Observatorio del Caribe colombiano.

De la Torre, Carlos. 2002. *Afroquiteños: ciudadanía y racismo*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.

Del Valle, Sandra. 2009. "Pasar por blanca". En *Desafíos feministas en América Latina: la mirada de las jóvenes*, eds. Cotidiano Mujer/Articulación Feminista Marcosur, 87-96. Montevideo: Cotidiano Mujer/Articulación Feminista Marcosur.

Duncan Moodie, Quince. 2001. *Contra el silencio de los afrodescendientes y el racismo en el Caribe continental hispánico*. San José: Universidad Estatal a Distancia.

_____. 1973. *Los cuatro espejos*. San José: Editorial Costa Rica.

Gaona Pisonero, Carmen. 2003. "Estrategias conceptuales desde la antropología: las 'otredades monstruosas' contra el racismo". *Sphera Publica* 3: 67-84.

García Martínez, Alfonso. 2004. *La construcción sociocultural del racismo. Análisis y perspectivas*. Madrid: Editorial DYKINSON.

Grosfoguel, Ramón. 2012. "El concepto de racismo en Michel Foucault y Franz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no ser?". *Tabula Rasa* 16 (enero-junio): 79-102.

Kottak, Conrad Phillip. 2011. *Antropología cultural*. México: McGraw Hill/Latinoamericana Editores.

Mignolo, Walter. 2010. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

_____. 2007. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

Quijano, Aníbal. 1999. "¡Que tal raza!". *Ecuador Debate* 48 (diciembre): 141-151.

_____. 1992. 'Raza', 'etnia' y 'nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas". En *José Carlos Mariátegui y Europa: el otro aspecto del descubrimiento*, ed. Roland Forgues, 1-14. Lima: Amauta.

Restrepo, Eduardo. 2012. *Intervenciones en teoría cultural*. Cauca: Editorial Universidad del Cauca.

Restrepo, Eduardo y Rojas, Alex. 2009. *Instrucción al pensamiento descolonial*. Bogotá: Universidad Javeriana.

Rubén Darío, Julio. 1987. "Racismo lingüístico". *Revista Lingüística y Literatura* 11-12: 63-75.

Santos, Boaventura de Souza. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2010.

_____. 1998. *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la posmodernidad.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Van Dijk, Teun. 2003. *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Barcelona: Gedisa.

_____. 2000. *El discurso como interacción social*. Barcelona: Gedisa.



"Homenaje al Candombe". Calle Minas y Durazno. Casa de cultura Afro
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a0/Pintura_Mural_Homenaje_al_Candombe.jpg

La Propaganda, órgano de difusión de dos orillas

La propaganda: body of dissemination of two shores

La Propaganda, órgão de difusão de duas margens

Mónica Raquel García Martínez
Doctoranda en Estudios Latinoamericanos
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)
raquelmoni@yahoo.com.ar

Resumen: En este trabajo se aborda la producción de una publicación semanal afrouruguaya de fines del siglo XIX: *La Propaganda*. A pesar de la poca duración de estas publicaciones, consiguió permanecer en esta esfera más de un año, con un total de 75 números ininterrumpidos.
Interesa aquí observar de qué forma esta publicación cumplió con un papel: ser el portavoz de miembros de la comunidad afro-rioplatense durante ese periodo.
El sistema de comunicación entre ambas ciudades con *La Propaganda* funcionó con un corresponsal en Buenos Aires, quien recibía la correspondencia y la enviaba a Montevideo.

Palabras clave: Río de la Plata, siglo XIX, afro-rioplatenses, *La Propaganda*, prensa

Resumo: Nesse trabalho se aborda a produção duma publicação semanal afro-uruguaia de fins do século XIX: La Propaganda. A pesar da pouca duração desse tipo de publicações, conseguiu permanecer nessa esfera mais de um ano, com um total de 75 números ininterruptos.
Aqui interessa observar de que modo essa publicação teve um papel importante na região: ser o porta-voz da comunidade afro-rioplatense.
O sistema de comunicação entre ambas cidades para a difusão de La Propaganda funcionava com um jornalista em Buenos Aires, quem recebia a correspondência e a enviava a Montevideo.

Palavras-chave: Rio da Prata, século XX, afro-rioplatense, La Propaganda, imprensa.

Abstract: This work addresses the production of the Afro-Uruguayan weekly publication of the late nineteenth century, La Propaganda. Despite the short duration of this publication, it managed to stay in this area for over a year, with a total of 75 consecutive numbers.
The interest here is to observe how this publication fulfilled a role: to be the spokesman of members of the Afro-Rioplatense community during that period.

The communication system between the two cities with La Propaganda worked with a reporter in Buenos Aires who received the mail and sent it to Montevideo.

Key words: Río de la Plata, nineteenth century, Afro-Rioplatense, La Propaganda, press.

Citar este artículo

García Martínez, Mónica Raquel. 2015. "La Propaganda, órgano de difusión de dos orillas" *Revista nuestrAmérica* 3 (6) julio-diciembre: 149-65

1. Introducción

Este artículo recoge información de mi tesis de maestría, que profundiza uno de los temas que aparecen en ella: *La Propaganda*, un semanario de afrodescendientes que unió las dos orillas del Río de la Plata.

Una aproximación a los procesos de identificación de las y los afrodescendientes en el Plata es recurrir a la prensa que ellos mismos escribieron. Existió una rica producción de publicaciones en ambas capitales sostenida por la llamada, en aquel entonces, "sociedad de color"[50]; la cual todo indica que desde 1858[51] iniciaba su producción en Buenos Aires con los periódicos afroporteños *La Raza Africana* o *El Demócrata Negro*, y *El Proletario*.

Por medio del trabajo en torno a estas publicaciones, muchos afroporteños comenzaron a expresarse públicamente como grupo identitario –podríamos hoy decir *grupo étnico*-, y a conformar una opinión pública propia.

De la misma forma, en Uruguay, se formó una colectividad afrouruguaya, letrada, en el siglo XIX, con antecedentes coloniales, que si bien no fue representante de todos los afrodescendientes del país –ni pretendió serlo–, fue de gran importancia, al posicionarse políticamente ante el Estado y toda la sociedad uruguaya, y visibilizarse como grupo. Esta colectividad –conectada con la sociedad afroporteña– se nucleó en un *nosotros*, conocido con distintos nombres: *sociedad de color*, *negros*, *morenos*, hasta nuestros días; y desde el siglo XXI con otro tipo de apelativos: *afrodescendientes* y sus derivados: *afrouruguayos*, *afrorientales*, *afromontevideanos*, etc. (García 2014).

Desde sus artículos fue más fácil difundir los acontecimientos del accionar y de la vida social de su colectividad, de las actividades de sus asociaciones, de sus trabajos literarios, cartas, avisos comerciales y la opinión que tenían sobre diversos temas, así como denuncias de agresiones conferidas hacia su grupo, o reflexiones sobre su propia realidad e identidad histórica en tanto "sociedad de color". Lo anterior contribuyó a alimentar un bagaje de ideas y discursos sobre su realidad que les proporcionó elementos en tanto sujetos históricos para reapropiarse de su identidad como "negros" o "sociedad de color".

A partir de esta reapropiación, hicieron sus propias narrativas, discursos, posicionamientos, expresiones artísticas de quiénes eran ellas y ellos, en medio de estados y sociedades nacionales de corte racista que los orillaban a la exclusión de los relatos nacionales. Exclusión

---

[50] La expresión alude a la colectividad afrodescendiente en el Río de la Plata. Está entre comillas por ser cita textual, recurrentemente utilizada en las publicaciones afro-rioplatenses de la época, aunque no siempre estuvieron de acuerdo en utilizarla.

[51]Para *El Proletario*, ver el trabajo de César Díaz (1998). Para prensa afroporteña: George Andrews (1989), Lea Geler (2010), Norberto Pablo Cirio (2009) y Tomás Platero (2004). Para el caso de los periódicos afromontevideanos, ver Romero J. Rodríguez (2006), Georges Andrews (2010), Gustavo Goldman (2008) y Alejandro Gortázar (2006).

que se extendía en la vida diaria a los espacios sociales, económicos, culturales, políticos, académicos, y hasta epistémicos.

La construcción y apropiación de discursos propios por parte de los afrodescendientes tuvo un espacio idóneo y necesario en las páginas de sus propios periódicos y no hay ninguno de ellos que no haya denunciado o hecho mención a la situación históricamente determinada de discriminación, pobreza y desigualdad hacia sus miembros, proveniente de la organización de sus respectivos estados nacionales, los cuales perpetuaron estas condiciones aun con las aboliciones decretadas contra la esclavitud. Señal de que las aboliciones en los estados latinoamericanos no fueron decretadas para acabar con la desigualdad social.

Será a partir de compartir estas experiencias colectivas de larga data que surgirá y se desarrollará en la región la producción de estas publicaciones.[52]

De gran valor organizativo, entre otros logros, esta prensa cohesionó a sus miembros y trabajó como vehículo de resistencia a la violencia de la cotidianidad racista. Para ello, manejó discursos de corte liberal, del derecho natural, o utilizó argumentos extraídos de sus propias constituciones sobre la igualdad de los "hombres". Conocedores de estas bases ideológicas, los afrodescendientes que escribían en los diarios las utilizaron para la elaboración de sus propios discursos exigiendo de sus Estados y de sus conciudadanos, la propagandeada igualdad en la cual basaban la legitimación de sus estados.

2. Breve caracterización de la prensa afroporteña y afromontevideana

Quienes produjeron las publicaciones no eran meramente unos pocos redactores, sino que involucraron en su organización a un conjunto de personas, mujeres y hombres de sus comunidades que también participaban de clubes o asociaciones de la colectividad, que tenían en las publicaciones vehículos de difusión de sus actividades, además de informar de lo que acontecía en sus medios sociales (Andrews 1989 y 2010; Geler 2010; Cirio 2009; Platero 2004; Goldman 2008; Rodríguez 2006; García 2014).

Que tuvieran sus asociaciones y publicaciones de la "sociedad de color" no significa que fueran exclusivamente para la "sociedad de color", dado que ésta se relacionaba con el resto de la población dentro de sus ciudades con más o menos libertad, y más o menos igualdad de acuerdo a la visión de las personas, en permanentes interacciones. Así, es posible encontrar en las publicaciones alusiones a amigas o amigos que no eran afrodescendientes.

De todas formas, hay que tener muy en cuenta que un factor indiscutible para entender la formación de clubes y asociaciones de afrodescendientes en estas ciudades fue el racismo

[52] Todo indica que el inicio de esta prensa fue en 1858 con *La Raza Africana* o *El Demócrata Negro* y *El Proletario*.

declaradamente expreso de ciertos establecimientos que impedían el ingreso a gente "de color", que obligó a la necesidad de abrir espacios propios.

En medio de la complejidad de estas relaciones, el racismo se presenta en mucho como una realidad naturalizada, incluso desde dentro de la sociedad afro. Sin embargo, en otros aspectos, el racismo se hace evidente y posible de examinarse a la luz de las reflexiones. Así, justamente la denuncia que estas publicaciones hacían de las prácticas de exclusión que vivían ellas y ellos, jugó un papel importante en el trabajo de desnaturalizarla desigualdad. Para ello, en algunos casos utilizaron la narrativa discursiva liberal sobre valores como la igualdad, justicia, libertad, etc. O en otros, recurrieron a la historia para ubicar las trayectorias de su exclusión, o el valor del papel jugado por los afrodescendientes en la construcción de sus naciones. Con estos contenidos discursivos pusieron en evidencia de forma racional, el absurdo de las creencias y prácticas racistas.

Así, por medio de sus publicaciones y asociaciones consiguieron nuclearse como grupo con nuevas armas discursivas, todo lo cual les permitió, entre otros logros, autoafirmarse como colectivo y mejorar su propia imagen de sí mismos ante sí mismos, lo que no era poca cosa. E incluso, en ocasiones, lograron algo que les importaba mucho: el reconocimiento de la sociedad general.

Es importante observar que, partiendo de la indiferencia de la sociedad dominante ante sus opiniones y la exclusión sistemática hacia ellas y ellos, muchos de los argumentos y reflexiones que utilizaban para sustentar sus ideas provenían de sus propias experiencias o eran teorizaciones que explicaban sus propias experiencias. Entre este tipo de reflexiones que parten de sus propias realidades se deducen ideas en cuanto a la desigualdad, la cual no sería un mal solamente de la "sociedad de color", sino que se extendía a otras aristas tales como la reflexión sobre la pobreza, lo cual los acercó a la *clase*. Así, era común que esta prensa utilizase subtítulos como "órgano de la clase obrera", expresión no teorizada desde análisis marxistas, sino usados como un modo de identificarse con aquéllos que estaban en la pobreza. De ahí que también empleasen como sinónimo la expresión "clase menos acomodada" o "clase desheredada".[53]

Este sentimiento de pertenencia con aquellos que estaban en la pobreza no deja de ser una forma de conciencia de clase. En el Uruguay y Argentina de fines de siglo, la pobreza se extendía a muchos grupos étnicos, por lo tanto, no había que ser "negro" para padecerla.

La llegada de grandes contingentes de inmigrantes al Río de la Plata a fines del siglo XIX, mostraba que la miseria no tenía únicamente el sello de la esclavitud, el servicio doméstico, el gauchaje, o la peonada rural, sino que ser inmigrante expulso por la miseria y la guerra de sus países en Europa podía ser otra forma de ser pobre.

[53] Este tema también ha sido tratado por Geler (2010), Cirio (2009) y Goldman (2008).

Estos inmigrantes trajeron consigo gran bagaje cultural, incluso sobre cómo organizarse en tanto clase obrera, lo que aplicarán en suelos rioplatenses. Sin embargo, es interesante observar que para 1858 cuando salió el periódico afroporteño *El Proletario*, aún no habían arribado las masas europeas proletarias. Eso nos muestra que la "sociedad de color" de Buenos Aires de 1858, a pesar de que no utilizara el concepto de *proletario* como lo planteó Marx, se identificaba con aquellos trabajadores que padecían la pobreza, y sabían que ésta no era natural, sino una injusticia social. En este sentido, se puede entender por qué los subtítulos de sus periódicos- "órgano de las clases obreras"- traían a colación este tipo de categoría, aunando así en su entender lo *racial* con la clase. En este sentido, las publicaciones *La Broma* y *La Juventud* dan ejemplo de estas preocupaciones al apoyar la huelga de tipógrafos llevada a cabo en Buenos Aires en septiembre de 1878.

Esta identificación con *clase*, también se aunaba a la de *patria*. Esta relación fue muy clara para la mayoría de estas publicaciones en el Río de la Plata. Así lo dice *La Juventud* al referirse a la pertenencia de la "sociedad de color" a las clases "menos acomodadas" y, al mismo tiempo, patriotas:

> Somos argentinos y pertenecemos a una clase desheredada de todos los derechos y prerrogativas que acuerda nuestra Carta Fundamental, pero no por eso dejaremos de amar, servir y cooperar al florecimiento y prosperidad de la que se llama Patria (*La Juventud* 10 de julio de 1878, nº 21).

En Montevideo, las denuncias hacia atropellos de trabajadores de la "sociedad de color" fueron constantes en las publicaciones afromontevideanas, aunque lo que más denunciaron fueron las levas forzadas que obligaban a los jóvenes reclutados a entrar a la fuerza a los cuarteles. En su mayoría, decían, éstos eran afrodescendientes.

Este periodo productivo de publicaciones se dio en un Montevideo y una Buenos Aires desde mediados del siglo XIX y hasta principios del XX, dentro del proyecto de modernización, periodo importante en el cual se consolidaron los estados nacionales que son hoy Uruguay y Argentina, respectivamente, ingresando así a la lógica y exigencias de la economía capitalista internacional.

En este contexto de ordenamientos institucionales, de codificación del sistema jurídico, de pacificación civil, de nuevos proyectos económicos dependientes del mercado internacional, se construyen también las identidades nacionales en ambos países.

La intelectualidad nacional explicaría un origen como nación, mitos fundacionales, y seleccionaría también raíces étnicas, ocultando otras. Tanto en Argentina como en Uruguay se obvió cualquier componente afrodescendiente, negando así, o autonegando, una parte crucial de nuestra composición rioplatense. Con más razón, entonces, el alcance a las voces de afrodescendientes desde la historia del Río de la Plata se torna invaluable. Algunas de estas voces se pueden conocer con estos escritos, aun tomando en cuenta que los portavoces de estos periódicos eran una parte del conjunto de afrodescendientes y no la voz

de todos ellos. Este sector, letrado y urbano, que no tuvo como objeto representar a toda la "sociedad de color" o a todos los afrodescendientes, tuvo acceso a recursos para participar de medios para la difusión cultural, la propaganda política, la organización en asociaciones, la producción de periódicos, la celebración de tertulias, bailes y fiestas, entre otras cosas.

Los estudios sobre esta prensa realizados hasta el momento[54], siempre dejaron en claro la existencia de la interrelación rioplatense, dado que los propios periódicos dan cuenta de la misma de una forma proficua. Sin embargo, la prensa afro-rioplatense se ha estudiado, por lo general, de forma separada de acuerdo a su procedencia nacional; es decir si eran de Argentina o de Uruguay. Así, por un lado, se realizaron estudios sobre los periódicos afroargentinos, o más específicamente afroporteños, y, por el otro, se conocieron los periódicos afrouruguayos. El *corpus* de la prensa afro-rioplatense fue estudiado por separado. Una de las intenciones en este trabajo es realizar un esfuerzo por hacerlo de forma conjunta.

De este modo, se accede a otras informaciones e interpretaciones y se visualiza una perspectiva de la colectividad afro a nivel rioplatense. Estudiarlas a la par, por lo tanto, amplía la cantidad de información, permite una visión que se escapa un poco de los relatos nacionales y aporta nuevos datos. Por ejemplo, al estudiar la prensa afroporteña sin conocer la prensa afromontevideana nos quedamos con un final incierto de la primera, ubicado aproximadamente a fines de los ochenta del siglo XIX; dato que cambia al leer la prensa afromontevideana del siglo XIX, la cual menciona publicaciones afroporteñas hasta 1895, aunque éstas fueran menos fructíferas de lo que habían sido entre los años 76 y 82. O, por otro lado, nos enteramos de hechos históricos importantes de los afro-rioplatenses, como que algunas de las causas de la migración afrouruguaya al suelo argentino fue el sistema forzado de las levas en Uruguay, dirigido muy especialmente a la población masculina afrodescendiente.

Por otra parte, si los estudios de la prensa afrouruguaya no manejan la prensa afroporteña, desconocen información; por ejemplo, de dónde se alimentó, con quiénes dialogó, en dónde se produjeron ciertas condiciones para que tal prensa existiese, quiénes eran las personas involucradas en estas redes de opinión, nombres de personas que emigraron a Buenos Aires, etc.

3. *La Propaganda*, órgano de difusión de dos orillas

Este breve trabajo busca poner en evidencia esta permanente coexistencia de la "sociedad de color" de ambas capitales trayendo a colación el último periódico de la "sociedad de color" rioplatense del siglo XIX: *La Propaganda*, en su primera época. Leer su serie completa, que va desde septiembre de 1893 hasta febrero de 1895, nos acerca a varios temas, pero en

[54] Este enfoque rioplatense entre Montevideo y Buenos Aires pude verlo en mi investigación de maestría en la cual accedí tanto a las publicaciones existentes en archivos de ambas orillas como al aporte de investigadores actuales sobre el tema, citados en la nota 1.

este caso nos enfocaremos en lo que respecta a su papel como órgano de difusión de la "sociedad de color" en ambas capitales.

Este semanario se editó en Montevideo y vino después de otras publicaciones del Río de la Plata del siglo XIX, que la antecedieron[55]. Por orden de aparición[56]: *La Raza Africana o El Demócrata Negro* (BA), *El Proletario* (BA), *La Conservación* (M), *El Progresista* (M), *La Igualdad* (BA), *El Artesano* (BA), *La Juventud* (BA), *La Broma* (BA), *El Unionista* (BA), *La Luz* (BA), *La Perla* (BA), *La Asociación* (BA), *El Aspirante* (BA), *La Regeneración* (M), *El Porvenir* (M), *El Periódico* (M), *El Deber* (BA), *La Propaganda* (M) y *El Tribuno* (M).

Una práctica interesante que llevaron a cabo los redactores de estas publicaciones y que ayuda mucho a reconstruir la historia de estos periódicos en lo que podríamos denominar *historia de la prensa afro-rioplatense*, consistía en la costumbre de recordar en esporádicos artículos las anteriores publicaciones, los nombres de sus protagonistas, redactores, directores, fechas, acontecimientos, etc. Así, dejaron registro de la memoria sobre la gente y hechos de la prensa de la "sociedad de color" con la cual hoy se puede trabajar, confirmar y comparar datos; seguir construyendo esa memoria. Esta costumbre también la tuvo *La Propaganda*, por momentos.

Por otra parte, tomando en cuenta su primera salida en el año 1893, estamos ante un semanario que llega en un momento de experiencia para la sociedad afro-rioplatense y en un contexto local extremadamente favorable a la edición de periódicos. Época de gran profusión de la opinión pública en la cual surgieron publicaciones de todo tipo de sectores: prensa de la clase obrera, de inmigrantes, dirigida a mujeres, feminista, científica, castrense, de partidos políticos, etc. (Lobato, 2009).

La Propaganda de la Primera Época nació bajó la administración de Juan G. Núñez y en los primeros números con José B. Acosta. Salió por primera vez el 3 de septiembre de 1893 y circuló hasta el 3 de febrero de 1895. No hubo interrupción en sus publicaciones, por lo tanto, salió todos los domingos de cada mes. Desde el primer número, en el cual se hace la presentación, se define su perfil y se subtitula "órgano político-social". Para el tercer número[57], este subtítulo es remplazado por el de "órgano de las clases obreras" (expresión, como se dijo, muy utilizado por la prensa de la "sociedad de color"), el cual permanecerá así hasta el final.

En la portada, los precios serán los mismos durante toda la serie, mensualmente: 30 centavos para Montevideo, 40 para el interior, 60 para Buenos Aires. Asimismo, en la portada se da el domicilio de la administración en Montevideo y el del agente en Buenos Aires, el cual en los

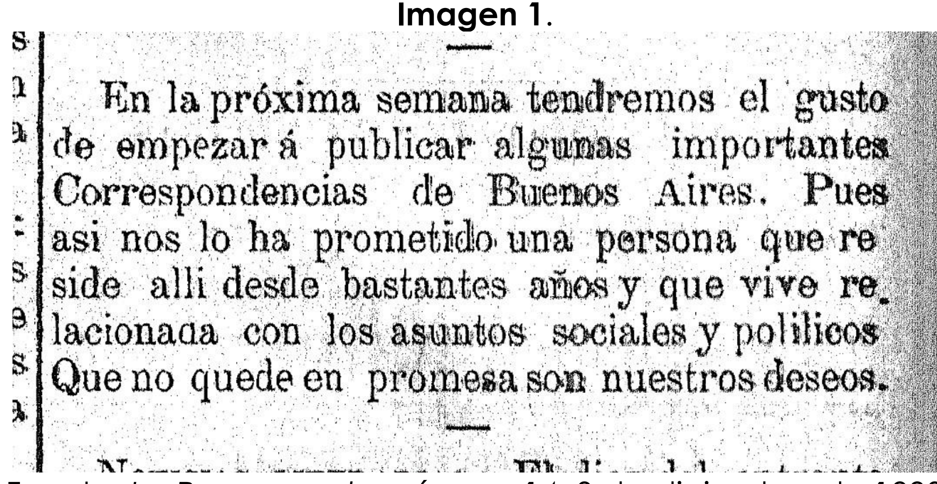
[55] Esta lista recoge a aquellas publicaciones encontradas en mi investigación, lo que no significa que sean las únicas. Geler (2010) y Cirio (2009) para las afroporteñas deducen la existencia de un número mayor. Lo mismo ocurre en Montevideo donde en algunos artículos se mencionan títulos que no se encuentran en archivos.
[56] Para las publicaciones afroporteñas agregamos las siglas *BA*, para las afromontevideanas, *M*.
[57] No sabemos si para el segundo también, dado que está faltante en archivos.

primeros ocho números parece haber sido Nicasio de la Torre (administrador de *El Aspirante*, periódico afroporteño y el cual ofrecía sus servicios en asuntos judiciales en 1882).

Desde el primer ejemplar se publican noticias sociales de Buenos Aires, pero no será hasta el sexto número, fechado el 8 de octubre de 1893 que se publique una carta de la capital porteña titulada "Flores del tiempo", firmada con el seudónimo de *Mingo*. A partir de este momento, el número de cartas provenientes de Buenos Aires se incrementó. Además, la extensión de las mismas era considerable hasta el punto en que hubo números en los cuales la correspondencia de Buenos Aires llegó a abarcar la mitad del periódico.

Si bien hubo ejemplares donde no se publicó ninguna carta de la capital porteña, sobre todo cuando había muchas noticias locales de Montevideo a difundir, hay un número de 71 cartas porteñas hasta el final de su edición en 1895; lo que da un promedio aproximado de una carta por ejemplar. Al principio, las cartas llegaban de forma independiente; sin embargo, a comienzos de diciembre de 1893, se anuncia por parte de la redacción que en breve comenzarán a recibir correspondencia de Buenos Aires (ver Imagen 1).

Imagen 1.



En la próxima semana tendremos el gusto de empezar á publicar algunas importantes Correspondencias de Buenos Aires. Pues asi nos lo ha prometido una persona que reside alli desde bastantes años y que vive relacionada con los asuntos sociales y politicos Que no quede en promesa son nuestros deseos.

Fuente: *La Propaganda*, número 14, 3 de diciembre de 1893

En los siguientes ejemplares comienzan a llegar misivas que confirman la organización que se estaría llevando en a cabo en Buenos Aires para juntar suscriptores, y como se ve en la Imagen 1, con la colaboración de un corresponsal. Para el número 7, fechado el 15 de octubre de 1893, aparece un corresponsal para Buenos Aires: Tomás Pereira, con domicilio en Velmont 430 que sustituye el domicilio que figuraba antes en la portada (Callao 850, probablemente el de Nicasio de la Torre). En el mismo número, se presenta la primera misiva del que será colaborador en Buenos Aires y que estará presente hasta el final de *La Propaganda*, con el seudónimo *Sirio*, lo cual lleva a pensar que es Tomás Pereira, oriental.[58]

[58] *La Broma, periódico afroporteño* (1876-1882, 1885), llegó a mencionar a Tomás Pereira, "oriental" y en la imagen 6 de este trabajo se lo menciona como uno de los organizadores "orientales residentes" de la celebración que se llevaría a cabo paradel 25 de agosto, fecha en la que se conmemora la Independencia uruguaya.

Sirio cumple varias funciones, entre ellas dos a destacar: una, de redactor, ya que *La Propaganda* publica artículos de su autoría que tratan sobre la vida social de la "sociedad de color" en Buenos Aires. La otra función es la de recibir todas las cartas de lectores de *La Propaganda* en la capital porteña y enviarlas a la redacción del semanario en Montevideo. Lo que permite, por un lado, que los lectores porteños no tengan el trabajo de enviar las cartas a Montevideo, y, por el otro, que cada domingo aparezcan las noticias de la "sociedad de color" de Buenos Aires y Montevideo simultáneamente en ambas ciudades. Esto, siempre y cuando *Sirio* no se atrase con la entrega de cartas o no falte espacio en las páginas del periódico para publicar todo el material.

Por otra parte, el semanario nos revela la reaparición de un compañero de prensa afro-rioplatense que ya había existido años atrás: *El Deber*. Con esta publicación se inicia un diálogo entre periódicos de ambas orillas que viene a enriquecer las reflexiones de los redactores, las lectoras y lectores. Para el número 21, de fecha 21 enero de 1894, *Sirio* anuncia esta reaparición (ver imagen 2).

Imagen 2.

El 15 del corriente reapareció el importante semanario «El Deber».
Interpretando el sentimiento de la Redaccion de LA PROPAGANDA retribuimos el galante saludo.

Fuente: *La Propaganda*, número 21, 21 enero de 1894

La Propaganda lo recibirá en buenos términos; aunque, luego, la opinión de algunos lectores escritores, lo criticaron; entre otras cosas, porque no salía de forma regular o porque algunos comentarios que publicó no fueron bien recibidos. Un lector desde Buenos Aires llegó a decir: "no tenemos periódicos" (ver imagen 3).

Imagen 3.

No tenemos periódicos, si se eceptúa *El Deber* que no tiene circulacion mayor de *cien* ejemplares, segun se me informa. Ha decaido completamente el espíritu ds asociacion y del periodismo.

Fuente: *La Propaganda*, número 21, 21 enero de 1894

Por éstas y otras opiniones de lectores y, luego también de algunos de sus redactores, ambas publicaciones tuvieron desentendimientos durante varios números, sobre todo en los últimos.

Las misivas porteñas se referían a varios temas de la "sociedad de color" en Buenos Aires y, como se dijo, provenían no necesariamente de redactores, sino de lectores-colaboradores que encontraron en *La Propaganda* un espacio que esperaban de *El Deber*. Entre los temas más recurrentes en las misivas figuran noticias sobre las asociaciones de ayuda mutua *La Protectora* y el *Centro Uruguayo*, luego discusiones sobre y con *El Deber*, trabajos literarios, algunas novedades sobre la Comisión Falucho para la construcción de su estatua, sobre el Centro Juventud Argentina y por último, todas las demás: casamientos, fiestas, recibimientos de viajeros, estados de salud, notas necrológicas, simpáticos artículos sobre rumores de amoríos, transcripciones de discursos dedicados en algún acontecimiento extraordinario de la "sociedad de color".

Por lo tanto, desde octubre de 1893, *Sirio* fue el principal colaborador de *La Propaganda* y el difusor de noticias de la "sociedad de color" en Buenos Aires por medio de sus propias fuentes o por las misivas que le llegan. Así, poco a poco, *La Propaganda* es utilizada por los afro-rioplatenses en ambas capitales como medio de expresión, difusión y opinión al punto que se logró un grupo de suscriptores simpatizante de *La Propaganda* en Buenos Aires que se puso como meta ultrapasar los suscriptores de *El Deber*, que, según ellos, no pasaban de cien.

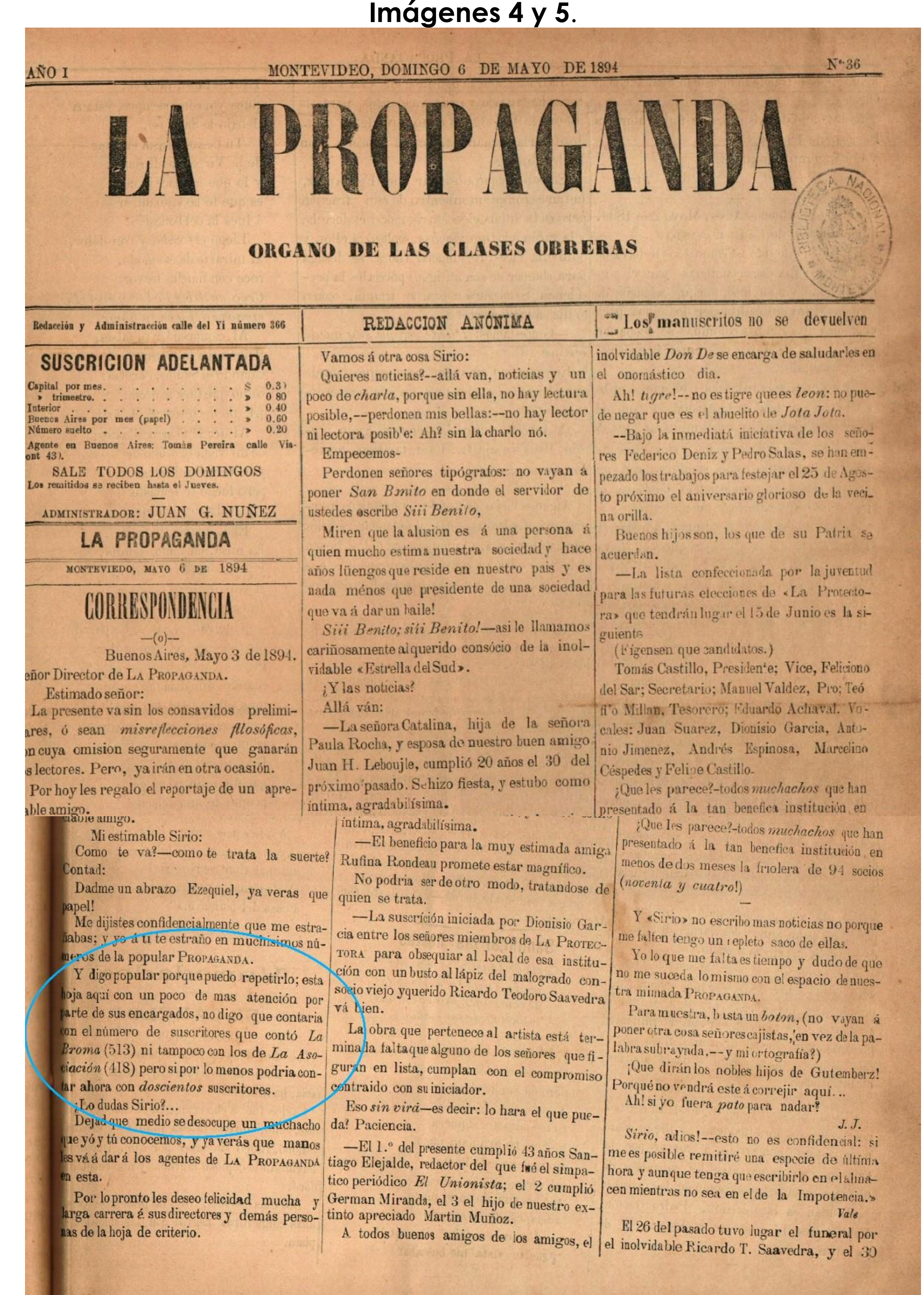
A partir de fines de diciembre de 1893, a las misivas de *Sirio,* se sumarán las de otros redactores lectores de Buenos Aires que escribirán directamente al periódico y se tomarán la libertad de escribir al estilo de los corresponsales. Se destacan autores con los siguientes seudónimos: *El Hijo de doña Mercedes*, *Un Imparcial*, *El Idiota*, *Martín Pescador* y algunas misivas de *Bolar*, (probablemente Enrique Árbol[59]), *Isaías*, *Doroteo*, *Marco* y *Mingo*. Incluso en una oportunidad una mujer, *Amanda*, realiza una crónica sobre una tertulia en la casa de la "señora Miguens" (*La Propaganda*, número 54, 9 de septiembre de 1894).

Para el comienzo de 1894, las noticias de Buenos Aires ya constituían una parte importante del semanario y en algunos números llegaron a ser la mayor parte de los artículos de la publicación. Por ejemplo, en el número 36, del 6 de mayo de 1894, la correspondencia proveniente de Buenos Aires abarcó la mitad del periódico (Ver Imágenes 4 y 5).

---

[59] Quien había sido corresponsal de Buenos Aires para *La Regeneración* de Montevideo, periódico afrouruguayo, en el periodo 1884-1885.

Imágenes 4 y 5.



AÑO I — MONTEVIDEO, DOMINGO 6 DE MAYO DE 1894 — Nº 36

LA PROPAGANDA

ORGANO DE LAS CLASES OBRERAS

Redacción y Administración calle del Yi número 366 | REDACCION ANÓNIMA | Los manuscritos no se devuelven

SUSCRICION ADELANTADA

Capital por mes	$ 0.30
» trimestre	» 0 80
Interior	» 0.40
Buenos Aires por mes (papel)	» 0.60
Número suelto	» 0.20

Agente en Buenos Aires: Tomás Pereira calle Viaont 430.

SALE TODOS LOS DOMINGOS
Los remitidos se reciben hasta el Jueves.

ADMINISTRADOR: JUAN G. NUÑEZ

LA PROPAGANDA

MONTEVIEDO, MAYO 6 DE 1894

CORRESPONDENCIA

—(o)—

Buenos Aires, Mayo 3 de 1894.

eñor Director de La Propaganda.

Estimado señor:

La presente va sin los consavidos prelimiares, ó sean *misreflecciones filosóficas*, on cuya omision seguramente que ganarán s lectores. Pero, ya irán en otra ocasión.

Por hoy les regalo el reportaje de un apreable amigo.

Mi estimable Sirio:

Como te va?—como te trata la suerte? Contad:

Dadme un abrazo Ezequiel, ya veras que papel!

Me dijistes confidencialmente que me estrañabas; y yo á ti te estraño en muchisimos números de la popular Propaganda.

Y digo popular porque puedo repetirlo; esta hoja aquí con un poco de mas atención por parte de sus encargados, no digo que contaria con el número de suscritores que contó *La Broma* (513) ni tampoco con los de *La Asociación* (418) pero si por lo menos podria contar ahora con *doscientos* suscritores.

¿Lo dudas Sirio?...

Dejad que medio se desocupe un muchacho que yó y tú conocemos, y ya verás que manos les vá á dar á los agentes de La Propaganda en esta.

Por lo pronto les deseo felicidad mucha y larga carrera á sus directores y demás personas de la hoja de criterio.

Vamos á otra cosa Sirio:

Quieres noticias?--allá van, noticias y un poco de *charla*, porque sin ella, no hay lectura posible,--perdonen mis bellas:--no hay lector ni lectora posib'e: Ah? sin la charlo nó.

Empecemos-

Perdonen señores tipógrafos: no vayan á poner *San Bonito* en donde el servidor de ustedes escribe *Siii Benito*,

Miren que la alusion es á una persona á quien mucho estima nuestra sociedad y hace años lüengos que reside en nuestro pais y es nada ménos que presidente de una sociedad que va á dar un baile!

Siii Benito; siii Benito!—asi le llamamos cariñosamente al querido consócio de la inolvidable «Estrella del Sud».

¿Y las noticias?

Allá ván:

—La señora Catalina, hija de la señora Paula Rocha, y esposa de nuestro buen amigo Juan H. Leboujle, cumplió 20 años el 30 del próximo pasado. Se hizo fiesta, y estubo como íntima, agradabilísima.

—El beneficio para la muy estimada amiga Rufina Rondeau promete estar magnífico.

No podria ser de otro modo, tratandose de quien se trata.

—La suscrición iniciada por Dionisio Garcia entre los señores miembros de La Protectora para obsequiar al local de esa institución con un busto al lápiz del malogrado consocio viejo y querido Ricardo Teodoro Saavedra vá bien.

La obra que pertenece al artista está terminada la falta que alguno de los señores que figuran en lista, cumplan con el compromiso contraido con su iniciador.

Eso *sin virá*—es decir: lo hara el que pueda! Paciencia.

—El 1.° del presente cumplió 43 años Santiago Elejalde, redactor del que fué el simpatico periódico *El Unionista*; el 2 cumplió German Miranda, el 3 el hijo de nuestro extinto apreciado Martin Muñoz.

A todos buenos amigos de los amigos, el inolvidable *Don De* se encarga de saludarles en el onomástico dia.

Ah! *tigre*!--no es tigre que es *leon*: no puede negar que es el abuelito de *Jota Jota*.

--Bajo la inmediatá iniciativa de los señores Federico Deniz y Pedro Salas, se han empezado los trabajos para festejar el 25 de Agosto próximo el aniversario glorioso de la vecina orilla.

Buenos hijos son, los que de su Patria se acuerdan.

—La lista confeccionada por la juventud para las futuras elecciones de «La Protectora» que tendrán lugar el 15 de Junio es la siguiente

(Fígensen que candidatos.)

Tomás Castillo, Presidente; Vice, Feliciono del Sar; Secretario; Manuel Valdez, Pro; Teófilo Millan, Tesorero; Eduardo Achaval. Vocales: Juan Suarez, Dionisio Garcia, Antonio Jimenez, Andrés Espinosa, Marcelino Céspedes y Felipe Castillo.

¿Que les parece?-todos *muchachos* que han presentado á la tan benefica institución en menos de dos meses la friolera de 94 socios (*noventa y cuatro*!)

—

Y «Sirio» no escribo mas noticias no porque me falten tengo un repleto saco de ellas.

Yo lo que me falta es tiempo y dudo de que no me suceda lo mismo con el espacio de nuestra mimada Propaganda.

Para muestra, basta un *boton*, (no vayan á poner otra cosa señores cajistas, en vez de la palabra subrayada,--y mi ortografía?)

¡Que dirán los nobles hijos de Gutemberz! Porqué no vendrá este á correjir aquí...

Ah! si yo fuera *pato* para nadar?

J. J.

Sirio, adios!--esto no es confidencial: si me es posible remitiré una especie de última hora y aunque tenga que escribirlo en el almacen mientras no sea en el de la Impotencia.»

Vale

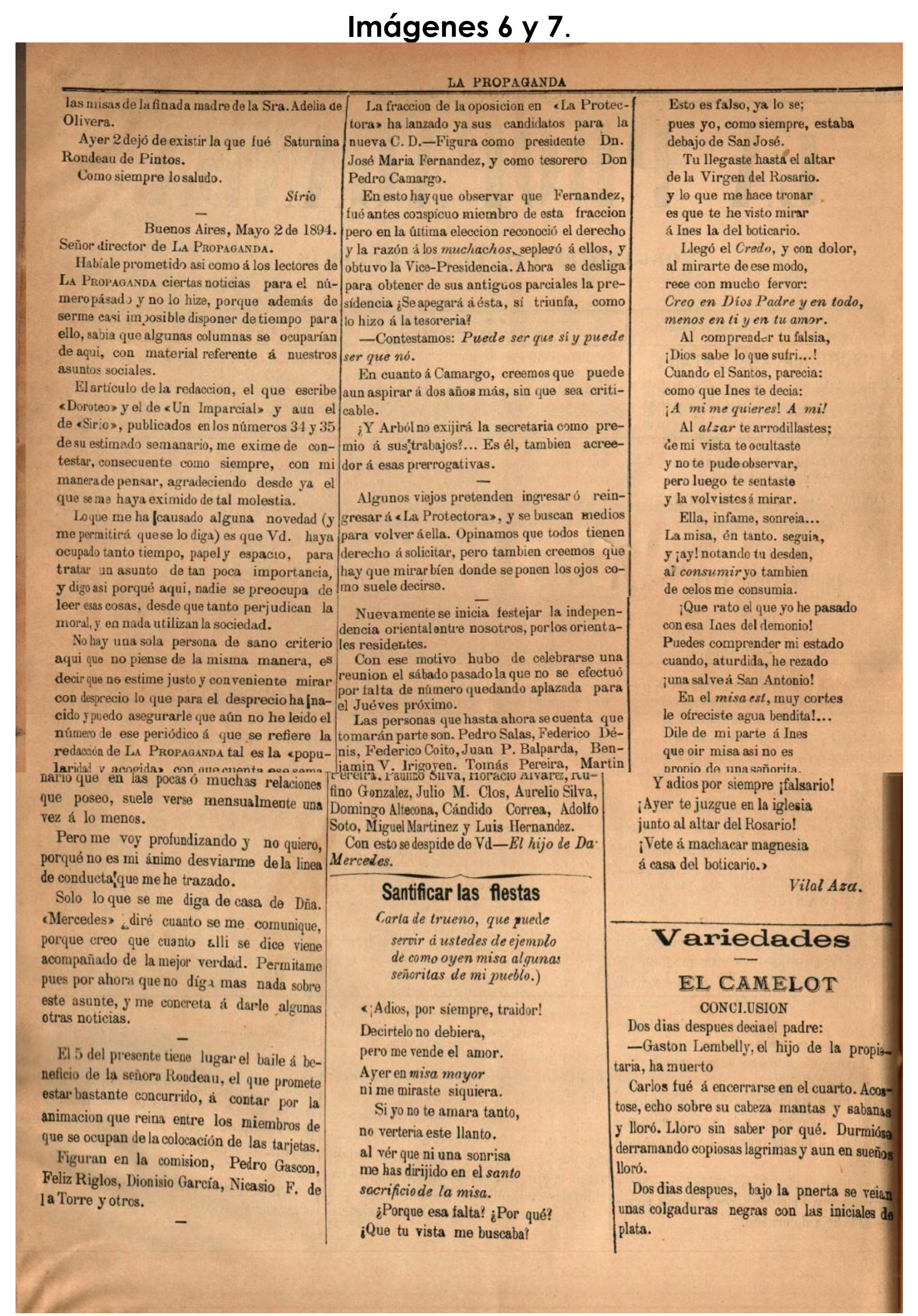
El 26 del pasado tuvo lugar el funeral por el inolvidable Ricardo T. Saavedra, y el 30

La Propaganda, número 36, 6 de mayo de 1894

El poema de Vital Aza, que aparece en la Imagen 7 también llega desde Buenos Aires. Por lo tanto, en este número como en algunos otros, sólo restaba la tercera página para las noticias

de Montevideo y el interior del Uruguay, dado que la cuarta se utilizaba íntegramente para los avisos comerciales.

Imágenes 6 y 7.



LA PROPAGANDA

las misas de la finada madre de la Sra. Adelia de Olivera.

Ayer 2 dejó de existir la que fué Saturnina Rondeau de Pintos.

Como siempre lo saludo.

Sírio

—

Buenos Aires, Mayo 2 de 1894.

Señor director de La Propaganda.

Habíale prometido asi como á los lectores de La Propaganda ciertas noticias para el número pásado y no lo hize, porque además de serme casi imposible disponer de tiempo para ello, sabia que algunas columnas se ocuparían de aqui, con material referente á nuestros asuntos sociales.

El artículo de la redaccion, el que escribe «Doroteo» y el de «Un Imparcial» y aun el de «Sirio», publicados en los números 34 y 35 de su estimado semanario, me exime de contestar, consecuente como siempre, con mi manera de pensar, agradeciendo desde ya el que se me haya eximido de tal molestia.

Lo que me ha causado alguna novedad (y me permitirá que se lo diga) es que Vd. haya ocupado tanto tiempo, papel y espacio, para tratar un asunto de tan poca importancia, y digo asi porqué aqui, nadie se preocupa de leer esas cosas, desde que tanto perjudican la moral, y en nada utilizan la sociedad.

No hay una sola persona de sano criterio aqui que no piense de la misma manera, es decir que no estime justo y conveniente mirar con desprecio lo que para el desprecio ha nacido y puedo asegurarle que aún no he leido el número de ese periódico á que se refiere la redacción de La Propaganda tal es la «popularidad y acogida» con que cuenta ese semanario que en las pocas ó muchas relaciones que poseo, suele verse mensualmente una vez á lo menos.

Pero me voy profundizando y no quiero, porqué no es mi ánimo desviarme de la linea de conducta que me he trazado.

Solo lo que se me diga de casa de Dña. «Mercedes» diré cuanto se me comunique, porque creo que cuanto alli se dice viene acompañado de la mejor verdad. Permitame pues por ahora que no díga mas nada sobre este asunte, y me concreta á darle algunas otras noticias.

—

El 5 del presente tiene lugar el baile á beneficio de la señora Roudeau, el que promete estar bastante concurrido, á contar por la animacion que reina entre los miembros de que se ocupan de la colocación de las tarjetas.

Figuran en la comision, Pedro Gascon, Feliz Riglos, Dionisio García, Nicasio F. de la Torre y otros.

—

La fraccion de la oposicion en «La Protectora» ha lanzado ya sus candidatos para la nueva C. D.—Figura como presidente Dn. José Maria Fernandez, y como tesorero Don Pedro Camargo.

En esto hay que observar que Fernandez, fué antes conspícuo miembro de esta fraccion pero en la última eleccion reconoció el derecho y la razón á los *muchachos*, se plegó á ellos, y obtuvo la Vice-Presidencia. Ahora se desliga para obtener de sus antiguos parciales la presídencia ¿Se apegará á ésta, sí triunfa, como lo hizo á la tesoreria?

—Contestamos: *Puede ser que sí y puede ser que nó.*

En cuanto á Camargo, creemos que puede aun aspirar á dos años más, sin que sea criticable.

¿Y Arból no exijirá la secretaria como premio á sus trabajos?... Es él, tambien acreedor á esas prerrogativas.

—

Algunos viejos pretenden ingresar ó reingresar á «La Protectora», y se buscan medios para volver á ella. Opinamos que todos tienen derecho á solicitar, pero tambien creemos que hay que mirar bíen donde se ponen los ojos como suele decirse.

—

Nuevamente se inicia festejar la independencia oriental entre nosotros, por los orientales residentes.

Con ese motivo hubo de celebrarse una reunion el sábado pasado la que no se efectuó por falta de número quedando aplazada para el Juéves próximo.

Las personas que hasta ahora se cuenta que tomarán parte son. Pedro Salas, Federico Dénis, Federico Coito, Juan P. Balparda, Benjamin V. Irigoyen. Tomás Pereira, Martin Pereira, Paulino Silva, Horacio Alvarez, Rufino Gonzalez, Julio M. Clos, Aurelio Silva, Domingo Altecona, Cándido Correa, Adolfo Soto, Miguel Martinez y Luis Hernandez.

Con esto se despide de Vd—*El hijo de Da Mercedes.*

Santificar las fiestas

Carta de trueno, que puede servir á ustedes de ejemplo de como oyen misa algunas señoritas de mi pueblo.)

«¡Adios, por síempre, traidor!
Decirtelo no debiera,
pero me vende el amor.
Ayer en *misa mayor*
ni me miraste siquiera.

Si yo no te amara tanto,
no verteria este llanto.
al vér que ni una sonrisa
me has dirijido en el *santo*
sacrificio de la misa.

¿Porque esa falta? ¿Por qué?
¡Que tu vista me buscaba?
Esto es falso, ya lo se;
pues yo, como siempre, estaba
debajo de San José.

Tu llegaste hasta el altar
de la Virgen del Rosario.
y lo que me hace tronar
es que te he visto mirar
á Ines la del boticario.

Llegó el *Credo*, y con dolor,
al mirarte de ese modo,
rece con mucho fervor:
Creo en Díos Padre y en todo,
menos en ti y en tu amor.

Al comprender tu falsia,
¡Dios sabe lo que sufri...!
Cuando el Santos, parecia:
como que Ines te decia:
¡*A mi me quieres*! *A mi!*

Al *alzar* te arrodillastes;
de mi vista te ocultaste
y no te pude observar,
pero luego te sentaste
y la volvistes á mirar.

Ella, infame, sonreia...
La misa, én tanto. seguia,
y ¡ay! notando tu desden,
al *consumir* yo tambien
de celos me consumia.

¡Que rato el que yo he pasado
con esa Ines del demonio!
Puedes comprender mi estado
cuando, aturdida, he rezado
¡una salve á San Antonio!

En el *misa est*, muy cortes
le ofreciste agua bendita!...
Dile de mi parte á Ines
que oir misa asi no es
propio de una señorita.

Y adios por siempre ¡falsario!
¡Ayer te juzgue en la iglesia
junto al altar del Rosario!
¡Vete á machacar magnesia
á casa del boticario.»

Vilal Aza.

Variedades

—

EL CAMELOT

CONCLUSION

Dos dias despues decia el padre:

—Gaston Lembelly, el hijo de la propietaria, ha muerto

Carlos fué á encerrarse en el cuarto. Acostose, echo sobre su cabeza mantas y sabanas y lloró. Lloro sin saber por qué. Durmióse derramando copiosas lagrimas y aun en sueños lloró.

Dos dias despues, bajo la pnerta se veian unas colgaduras negras con las iniciales de plata.

Fuente: *La Propaganda,* número 36, 6 de mayo de 1894

Entre las observaciones hechas por los lectores que rechazaron a *El Deber*, se encuentra una nota que interesa, sobre todo, por los datos que aporta (ver imagen 8).

Imagen 8.

muchísimos números de la popular PROPAGANDA.

Y digo popular porque puedo repetirlo; esta hoja aquí con un poco de mas atención por parte de sus encargados, no digo que contaria con el número de suscritores que contó *La Broma* (513) ni tampoco con los de *La Asociación* (418) pero si por lo menos podria contar ahora con *doscientos* suscritores.

Fuente: *La Propaganda,* número 36, 6 de mayo de 1894

Datos como el número de suscriptores que tuvo *La Broma* (513) y *La Asociación* (418) y la confirmación sobre la existencia de este periódico, el cual hasta ahora no se conoce su presencia en archivos, son parte de la información de la historia de la prensa afro-rioplatense que mencionamos más arriba.

Otra impresión que surge, es pensar que gran parte de los lectores de *La Propaganda* en Buenos Aires fuesen orientales (uruguayo) migrantes[60], lo que le da características particulares a la sociedad afro-rioplatense.

Otro punto que nos parece fundamental, es que, al estudiar la prensa afroporteña, la cual tuvo desde mediados de la década del 70 del siglo XIX, su mayor producción, con la coexistencia de publicaciones como *La Broma* y *la Juventud*, y en menor tiempo con *La Perla* y *La Luz*, y que decae en la década del 80, para finalmente desparecer, *La Propaganda* viene a mostrar que la "sociedad de color" afroporteña seguía organizándose, a pesar de no producir prensa con la frecuencia que lo hizo años anteriores.

La Propaganda fue entonces una publicación afromontevideana, pero conocida y utilizada en el medio afroporteño. En las imágenes de este trabajo es posible leer notas, como es el caso de las elecciones de la asociación de ayuda mutua, *La Protectora*, o la necesidad de duplicar los suscriptores de *El Deber* que registran sus acciones, las cuales muestran, asimismo, de qué forma se organizaban también como opinión pública. Todo lo cual implica la participación política, aunque no sea ésta partidista o explícitamente política.

---

[60] José Pedro Barrán y Benjamín Nahum describen para fines del siglo XIX, el fenómeno migratorio de entrada y de salida del Uruguay. Según fuentes citadas por estos autores, para 1895, muy cercanamente a la época de *La Propaganda* había 48.650 uruguayos residiendo en Argentina, de los cuales el 39 % vivía en Buenos Aires y el 23.57% en Provincia de Buenos Aires (Barrán y Nahum 1990, 47-49).

Tanto para los afrodescendientes del Uruguay como los de Argentina los periódicos, y así *La Propaganda*, significaron la apropiación de un espacio dentro del espacio dominante el cual quedó grabado con sus propias voces.

La Propaganda realizó, entonces, en este breve periodo, quizá sin proponérselo en un principio, el papel de voz de la "sociedad de color" rioplatense, recogiendo la opinión de varios redactores y lectores tanto de Montevideo como de Buenos Aires. Y, mientras en años anteriores coexistieron varias publicaciones afrodescendientes para dialogar con la otra orilla, ahora había una que congregaba ambas márgenes y lograba mantener encendida la voz de la "sociedad de color" en el momento de decaimiento de las publicaciones afroporteñas.

4. Conclusión

La Propaganda constituyó un medio de difusión y socialización clave en la sociedad afro-rioplatense a fines del siglo XIX y viene a cerrar el siglo de la amplia producción de publicaciones de esta colectividad. Probablemente *El Deber* también jugó su papel en este entramado; pero no se tienen por ahora registros del mismo.

Con este semanario es posible acercarse a la dinámica de la "sociedad de color" en ambas orillas y a datos claves para entender la historia de los afro-rioplatenses. De este modo, este semanario se tornó un medio de comunicación y difusión de noticias de ambas capitales, lo que prolonga la vida periodística de los afroporteños, por lo menos, hasta 1895, no sólo con su presencia sino con la de *El Deber*.

A través de los 74 números a los que podemos acceder (falta el número 2), es posible conocer una parte de las actividades afroporteñas, tales como acontecimientos sociales, noticias de *La Protectora*, el *Centro Uruguayo*, el *Centro Juventud Argentina*, la *Comisión Falucho*, etc., o conocer algo de la prensa afroporteña como números de ejemplares producidos por *La Broma* o *La Asociación*, periódico este último del que se sabe poco y nada.

Para fines del siglo XIX, la sociedad afro-rioplatense continuaba su camino por hacer valer sus derechos de ciudadanía, denunciar los abusos y organizarse por medio de asociaciones que les permitían la recreación, socialización y protección de sus miembros. Sin olvidar nunca la heterogeneidad de este grupo, esta colectividad puso en evidencia su participación no solo social o cultural, sino política a lo largo de esta historia en los diferentes espacios a los que tuvo acceso y demostró capacidad de crear estrategias convenientes y posibles para alcanzar una ciudadanía digna y de no sumisión.

El trabajo de la réplica hacia la cultura excluyente es una alternativa viable en las formas de nuestros Estados modernos. La afirmación de identidades en las condiciones dadas, logran una cohesión y presencia que permite existir con mayor dignidad y mejorar las condiciones de vida; todo lo cual implica una posición política dentro de su contexto

Como sujetos políticos cuestionaron el orden, en un empoderamiento colectivo. Con sus actividades dentro de la cultura política de sus sociedades, consiguieron un logro organizativo, que implicó el accionar de mujeres y hombres involucrados en ese proyecto, durante años y, en ciertos casos, décadas. Otra forma de hacerlo fue salirse de los límites del espacio nacional e ir al encuentro de los pares, del otro lado del río.

Referencias

Andrews, George Reid. 1989. *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: De La Flor.

_____. 2010. *Negros en la nación blanca: historia de los afro-uruguayos 1830-2010*. Montevideo: Linardi y Risso.

Barrán, José y Benjamín Nahum. 1990 [1979]. El Uruguay del novecientos, en *Batlle, los estancieros y el Imperio Británico*, tomo I. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

Cirio, Norberto Pablo. 2009. *Tinta negra en el gris del ayer. Los afroporteños a través de sus periódicos entre 1873 y 1882*. Buenos Aires: Teseo.

Díaz, César. 1998. "Los negros porteños también hicieron periodismo". *Revista de Historia Bonaerense* 16 (marzo): 13-15.

Frega, Ana, Karla, Óscar Montaño Chagas y Natalia Stalla. 2008. Breve historia de los afrodescendientes en el Uruguay. En *Población afrodescendiente y desigualdades étnico-raciales en Uruguay*, coord. Lucía Scuro Somma, 5-102. Montevideo: PNUD.

García Martínez, Mónica. 2014. *La identidad afrodescendiente en los periódicos de Montevideo y Buenos Aires a fines del siglo XIX*. Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.

Geler, Lea. 2010. *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños. Estado y Nación. Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario: Prohistoria.

Goldman, Gustavo. 2008. *Lucamba: Herencia africana del tango, 1870-1880*. Montevideo: El Perro Andaluz.

Gortázar, Alejandro. 2006. "La 'sociedad de color' en el papel. *La Conservación* y *El Progresista*, dos semanarios de los afro-uruguayos", *Revista Iberoamericana* (enero-marzo): 109-123.

Lobato, Mirta Zaida. 2009. *La prensa obrera*, Buenos Aires: Edhasa.

Platero, Tomás. 2004. *Piedra libre para nuestros, negros:* La Broma *y otros periódicos de la comunidad afroargentina (1873-1882)*. Buenos Aires: Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires.

Rodríguez, Romero Jorge. 2006. *Mbundo Malungo a Mundele. Historia del Movimiento Afrouruguayo y sus Alternativas de Desarrollo*. Montevideo: Rosebud Ediciones.

Periódicos citados:

La Juventud, 1876-1879.

La Propaganda, 1ª. Época, 1893-95.

RESEÑAS



Ik' Balam (viento jaguar), 2006, Antún Kojtom
http://www.turrismo.it/imagepages_37/image2.htm

Gutiérrez Narváez, Margarita de Jesús. 2014. *Identidad, racismo y familia en San Cristóbal de Las Casas*. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. 303 p

Gisela Carlos Fregoso
Profesora de la Universidad de Guadalajara
carlosfregosogisela@hotmail.com

pp. 168-70

El fenómeno del racismo en México es una práctica poco aceptada por el grueso de la población, so pretexto de que este país se considera mestizo. Ello no ha imposibilitado que, al igual que Margarita Gutiérrez Narváez, un sector de la academia latinoamericana, organizaciones magisteriales y populares, pero, sobre todo, movimientos sociales como el EZLN, hayan traído el tema al ámbito de lo público durante las últimas décadas, máxime en estados como Chiapas, México.

El texto se conforma de siete capítulos, de los cuales los primeros cuatro arman el sustento teórico de esta investigación bajo nociones como identidad, racismo, familia y relaciones coletos[61]-indígenas. Los siguientes tres dan cuenta de una riqueza de hallazgos etnográficos durante el año 2010. En el curso de este andamiaje, la autora evidencia que las prácticas de racismo en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, deben de verse, por un lado, desde un marco histórico en donde lo colonial aún goza de buena salud y, por otra parte, desde un marco de creciente urbanización de las ciudades donde una población importante está representada por el sector indígena.

La autora toma como base el paradigma identitario para analizar el fenómeno del racismo en la Ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, a partir de uno de los ámbitos más íntimos y cotidianos como la familia. A pesar de que la perspectiva identitaria no le permite a Gutiérrez Narváez vislumbrar qué hace y cómo actúa la dimensión pragmática del racismo en los cuerpos de las personas, el análisis del contexto sancristobalense nos ofrece a los lectores una oportunidad para reflexionar sobre los efectos del mestizaje en donde, paradójicamente, lejos de festejar la mezcla, se materializa en un racismo segregacionista.

Además, resulta interesante el ejercicio de traducción que Gutiérrez Narváez hace cuando de desmenuzar la categoría de racismo se trata. Por ejemplo, ella nos dice que el racismo

[61] De acuerdo a los hallazgos etnográficos de la autora, los coletos son los mestizos, los no indígenas y que han nacido en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

puede ser identificado no necesariamente bajo esa noción sino como "lo propio" y "lo ajeno". Con el riesgo de caer en el argumento fácil de que el racismo es el miedo a lo extraño, la autora se posiciona y lo deja muy claro: el racismo es una práctica de dominación.

En este sentido, el racismo, en tanto práctica de dominación y reproducción de las desigualdades, es la biologización de la diferencia, la cual se lleva en el cuerpo y se refleja a través de justificaciones y argumentos culturales, como bien señala la autora en su capítulo cuatro. En ese mismo capítulo, se muestran las diferentes aristas de lo que es ser "coleto" en una ciudad como San Cristóbal. Esta genealogía etnográfica de lo coleto aporta a los estudios sobre mestizaje en el sentido de que, como ya se ha dicho en análisis de corte histórico, el mestizaje no fue homogéneo en el país; antes bien en ciertas regiones se festejó la mezcla, pero en otras partes actuó de forma segregacionista. San Cristóbal, al igual que otras ciudades de México (como Mérida, por ejemplo) parecieran pertenecer a este último tipo. Además, como señala el trabajo de campo de la autora, lo coleto también está divido y estratificado, es decir, su privilegio está fragmentado por lo que algunos estudiosos del racismo llaman "intensidades distribuidas"(Moreno Figueroa, 2010).

A lo largo de los tres capítulos empíricos del libro, Gutiérrez Narváez muestra que el racismo de los mestizos hacia los indígenas se refleja en el desdén y menosprecio de los primeros hacia los segundos por "habitar el espacio", por apropiarse de la ciudad de San Cristóbal. Las riquezas de datos arrojados por el trabajo etnográfico de la autora demuestran que el matrimonio y la reproducción siguen siendo la mayor barrera y al mismo tiempo, la prueba fehaciente de la existencia del racismo entre indígenas y mestizos ¿por qué esto? Porque se corrobora que el racismo sigue siendo la biologización de las personas "¿Verdad que hasta su olor del indio es penetrante?" (Gutiérrez, 2014, 144), dice una de las señoras entrevistadas.

Hay que destacar que existen un par de cabos sueltos a lo largo de estos tres capítulos empíricos, los cuales invitan a lectores y estudiosos del racismo a reflexionar, y ello es: ¿cómo definimos y al mismo tiempo, delimitamos el racismo cuando nos enfrentamos con hallazgos etnográficos en donde existe discriminación entre grupos indígenas? ¿Qué perspectivas teóricas nos pueden ayudar para no caer en nociones explicativas como "endoracismo", términos que no cuestionan el privilegio mestizo, en este caso, coleto?

Finalmente, se da cuenta de la negación del racismo por parte de los mestizos bajo argumentos de que "han aceptado" compartir el espacio de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas con los indígenas, o que los mestizos han acogido en su espacio a los indígenas. Es decir, la disputa por el espacio territorial de la ciudad se vuelve clave para entender la dimensión pragmática de esta práctica de opresión. Además, esto nos sirve de termómetro para entender que la negación del racismo en Latinoamérica se basa en argumentos como la mezcla o bien, como nos lo demuestra esta investigación, bajo discursos que se creían superados: que los mestizos han "aceptado" compartirlas metrópolis con los indígenas, olvidando que fueron precisamente el racismo y la explotación los factores que expulsaron a los pueblos originarios de sus ciudades.

Referencias

Moreno Figueroa, Mónica. 2010. "Distributes intensities: Whiteness, mestizaje and the logics of Mexican racism". *Ethnicities* 10 (septiembre): 387-401.

Revista nuestrAmérica, issn 0719-3092, vol. 3, n° 6

"AFRODESCENDIENTES, MEMORIA Y RACISMO"